汉译世界学术名著丛书

# 知性改进论

[荷兰] 斯宾诺莎 著



VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM



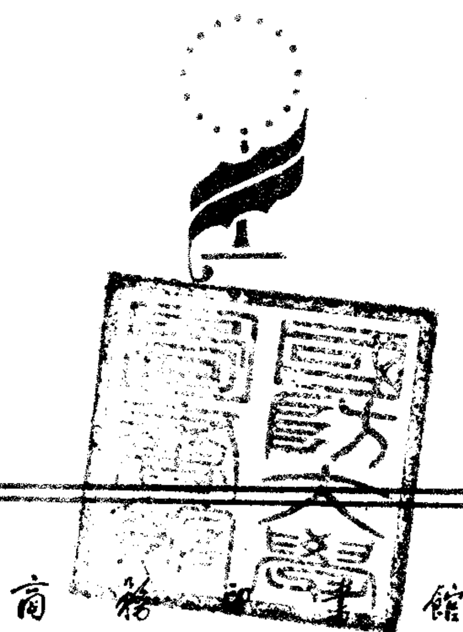

汉译世界学术名著丛书

# 知性改进论

## 并论最足以指导人达到对事物的真知识的途径

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

贺 麟 译



商务印书馆

1986年·北京

汉译世界学术名著丛书

# 知性改进论

## 并论最足以指导人达到对事物的真知识的途径

〔荷兰〕斯宾诺莎 著　贺麟 译

商 务 印 书 馆 出 版
（北京王府井大街36号）
新华书店北京发行所发行
北京第二新华印刷厂印刷
统一书号：2017·52

[illegible]年2月第1版　　开本 850×1168 1/32
[illegible]年6月北京第3次印刷　　字数 49千
印数 11,000 册　　印张 2 插页 4

定价 0.74 元

# 汉译世界学术名著丛书
# 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1985 年 10 月

# 目　录

譯者序言……………………………………………… 2
預告讀者………………………………………………17
一　导言：論哲学的目的……………………………18
二　論知識的种类……………………………………24
三　論知性……………………………………………28
四　論想象……………………………………………35
五　論界說……………………………………………52
譯后記…………………………………………………60

# 譯者序言

## ——斯宾諾莎的方法論和認識論評介——

《知性[1]改进論》是斯宾諾莎关于方法論和認識論的著作。这書大約是他在1661年冬天到1662年春天所写的。因为他在1662年4月左右給奥尔登堡的一封信[2]里曾提到这篇文章的手稿。

这是一本沒有完成的著作。虽說沒有完成，却仍然是一篇可以告一段落的、內容丰富的独立的論文，并且可以当作他的中心著作《倫理学》的导言来看。在本篇他自己所加的小注中，有几处常常提到"我将于我的哲学中加以說明"。这里所說的"我的哲学"即指他当时胸有成竹、計划要写的《倫理学》一書而言。

《知性改进論》作为方法論来看，是斯宾諾莎在这一段期間認眞学习和研究培根的《新工具》（1620年初次出版）和笛卡尔的著作，特别是他的《方法談》（1637年初次出版）所提示的方法問題的繼承、发展与批判。

《知性改进論》与《新工具》的关系首先表現在篇名《知性改进》（De Intellectus Emendatione）上，因为在《新工具》中培根常常提到"校正知性"、"淨化知性"或"医治和淨化知性的方式"。但差别在于：培根从經驗主义出发，認知性本身有病，須加医治，且須注重

---

① "知性"的拉丁文为 intellectus，与德文的 der Verstand，英文的 understanding 或 intellect 同义，在这里主要是理解力，理性認識的能力，思維、分析、推理的能力的意思，在斯宾諾莎时代，知性与理性还沒有象在康德和黑格尔那里有严格的区别。我把 intellectus 有时譯作知性以表示它是与理性、感性并列的認識能力，有时譯作理智以表示它是与意志、情感、直覚有区别的理智作用。

② 参看《斯宾諾莎通信集》第六号信。

經驗或实驗，而斯宾諾莎則从理性主义出发，認知性为自然之光，本身无病，只須扩充发展。当然，經驗主义与理性主义都各有其片面性。其次，本篇所說的来自泛泛經驗的第二种知識，而“泛泛經驗”(experientia vaga)一詞也是从培根那里得来(見《新工具》第一〇〇箴言)，不过在这里他說这种知識“本身不甚确定，无有必然性”，含有貶低經驗方法的意思。又如本篇第三十及三十一节所說的知識工具与物質工具的比喻，也是借用培根所說的“心的工具”和“手的工具”(見《新工具》第一卷第二箴言)。此外本篇第四十五节反对成見(prejudicia)显然是繼承培根攻击偶象(idola)的精神，因为培根有时也称偶象为成見，而本篇第八十八和八十九节之攻击名詞，則是与培根攻击“市場的偶象”意思基本上相同。不过斯宾諾莎指出，培根与笛卡尔相同，都認“人的意志是自由的”①，或者用培根自己的話說，“人的理智不是干燥的光，而是有意志[和情感]浸透在里面”②。所以，在斯宾諾莎看来，培根和笛卡尔都把認識論建筑在意志自由論上面，而斯宾諾莎則是从决定論出发来談認識，这是他对于培根和笛卡尔的認識論的深刻的批評。

斯宾諾莎的这册《知性改进論》，与笛卡尔的关系尤其密切。最显著的，如笛卡尔在他的《方法談》第三部曾提出“一个暫行的行为守則”，包含有三項条規，注重表示他“服从我国的法律和习慣，篤守上帝恩賜我从小就領受到的宗教信仰。”③并保証“始終只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序。”④其目的在于表示服从反动的政府和教会，以免受到迫害。斯宾諾莎在本書第十七节中亦訂立了三条“被認为很好的生活規

① 見《斯宾諾莎通信集》第二号信。

② 同上。

③ 《十六—十八世紀西欧各国哲学》，1958年三联書店版，第111頁。

④ 同上書，第112頁。

则"性質約略相同。斯宾諾莎在第三条末也写上"对那些不違反吾人目标的一般习俗,都可以遵从。"(重点是笔者加的)这里表示他只是在"不違反自己目标"的情况下,才有条件地遵从习俗。这表示两人对宗教权威的态度有所不同。《方法談》和《知性改进論》在篇首都同样亲切地講述自己生活体驗和思想过程,不过斯宾諾莎研究哲学的强烈的倫理动机,把寻求眞理当作病人之寻求藥剂,与寻求至善、寻求理想的生活結合起来,在斯宾諾莎,眞理是經过思想斗爭、理性与欲望的斗爭然后达到的至善、幸福生活。

而笛卡尔則主要从理智的求知和玄思出发。他为理智上的"怀疑和錯誤所困扰"。他讀过"人們認为最奇异、最稀有的学問的書籍",他認为"一般人如果[在实踐方面]判断錯了,他的推論所产生的后果就会立刻来处罰他,而一个讀書人所作的关于思辨的推理,則不产生任何結果"。① 因此他保証他"只求改变自己的欲望,不求改变世界的秩序"。由此足見笛卡尔思想中虽有很光輝的唯物論一面,但作为一个二元論者,他却不像斯宾諾莎那样企图把知識、眞理与生活实踐結合起来,他的方法論和認識論是缺乏斯宾諾莎那种倫理傾向的。当然斯宾諾莎哲学中这种倫理傾向有其注重知識与生活实踐相結合的积极一面,以及"尽力帮助别人使他們具有与我相同的知識,并且使他們的認識和願望与我的認識和願望完全一致"② 的宣揚眞理,使眞理接近群众的热忱,但也有認为靜观眞理即可达到永恒无上的快乐的神秘主义趋势。

斯宾諾莎繼承和发展笛卡尔,最主要的方面乃在于几何学方法之广泛的运用。可以說,《知性改进論》从方法論这个角度来看,乃在于具体詳細地闡述几何学方法的性質及如何运用几何学方法来寻求科学知識,特别是寻求关于唯一存在的知識。这完全是笛

① 以上几句引文均見笛卡儿著《方法談》第一部。
② 本書第十四节。

卡尔的方法论的继承与发展。笛卡尔曾说，“我当时顶喜欢数学，因为数学的推理确切而且明白；但是我那时还没有觉察到它的真正的用处，当我想到它只不过用在机械技术上时，我觉得非常奇怪，它的基础既然这样稳固，这样坚牢，人们竟然没有在上面建造起更高大的建筑物。”① 笛卡尔这里所说的要在几何学的基础上建造起更高大的建筑物，就是要运用数学方法，主要地是几何学方法来建造哲学体系。笛卡尔曾运用几何学方法来论证他的哲学思想，而斯宾诺莎“依几何学次序证明”的《伦理学》就是建筑在几何学方法基础上的高大建筑物——哲学体系。这正是响应笛卡尔的号召。但他们两人最主要的差别在于：笛卡尔只应用几何学方法于研究自然（在他的《哲学原理》中，他声称要把物理学当作几何学来处理），不应用它来研究心灵，因为他认为人的意志是自由的，不能采取与研究自然同样的方法，而斯宾诺莎却宣称：“我将要考察人类的行为和欲望，如同我考察线、面和体积一样。”② 此外，从观点上来看，笛卡尔从“我思故我在”，亦即从我思即我在的唯心主义观点出发，来推演论证他的体系，而斯宾诺莎的体系则建筑在“唯一无限的实体必然存在”这一唯物主义的观点上。

以上简单说明了斯宾诺莎的《知性改进论》与培根的《新工具》和笛卡尔的《方法谈》的关系。它们各自在不同方式下反映了当时新兴资产阶级发展科学技术的要求。它们都表现了反对经院哲学、反对传统权威、反对受经院哲学歪曲了的没有内容的形式逻辑。笛卡尔和斯宾诺莎广泛应用几何学方法，来研究变动发展，内容丰富的自然界，以及人类的生活，有其促进科学认识的作用。他们的方法论都讨论如何认识自然和心灵，寻求事物严密的、必然的且有永恒性的规律。方法论在近代初期的提出，实包含有反对不

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》1958年三联书店版，第105页。
② 斯宾诺莎：《伦理学》，1958年商务印书馆版，第90页。

可知论的唯物论的意义。本书有一个值得注意的副题叫做“并论最足以指导人达到对事物的真知识的途径”,这就充分表示这书是建筑在可知论的基础上的。

本书共分五章,一百一十节。第一章,论哲学的目的,是本书,实际上是斯宾诺莎全部哲学的导言。这章特别重要,因为它突出地亲切地表明了斯宾诺莎哲学的伦理目的。这种用谈自己思想斗争发展过程的方式,交代自己学习哲学的目的和态度,最能引起读者的共鸣。他谈追求财富、荣誉和肉体快乐的危害性,和他坚决放弃它们而追求新的生活目的和真善、至善的决心,这就表出了他的哲学探求的伦理倾向。

第十二节说到善与恶和完善与不完善的概念只有相对的意义,随不同的观点而异,这表明他反对自柏拉图以来客观唯心主义者所崇奉的永恒的“善的理念”,和永恒而普遍的道德等抽象东西。明白指出善恶是相对的,是随各人“不同的观点”而异的,当然受时代的限制,他还不可能提出善恶的观念随阶级而异的历史唯物主义观点,但能够提出善恶的概念随不同的观点而异的学说,也就是对于客观唯心主义的伦理观点一个重大的打击。

斯宾诺莎也同其他哲学家一样,要追求真善、至善。他的可取的特点在于:第一,强调这种真善或至善是“人人皆可以分享的”(第一节),是“其他个人也都可以同样分享”的东西(十三节),“并且尽力使很多人都能同我一起达到这种品格”(十四节)。并且要求“组成这样一种社会,以便利于促进可能多的人尽可能容易而且确定地达到这种品格”(十四节)。这表示他是有改造并建立新的社会以推广他的理想和目的的。第二,要达到至善“必须充分了解自然”(十四节),也就是了解自己周围的环境和所处的世界。他一方面注重道德哲学和儿童教育的研究,以增进人的品行和教养;一方面又注重研究医学,以增进健康,注重技术和机械学,以“节省生

活中不少的时間和劳力”（第十五节）。我們可以說，他把自然研究、技术增进和社会利益、倫理目的結合起来，这反映了当时进步的資产阶級的要求。

他所認为的至善或人生最高完善，他这里明确提出就是“人的心灵与整个自然相一致的知識”。这也就是他在《倫理学》第五部分中所反复闡明的“对于神（即自然）的理智的知与爱”。自然是永恒无限的，是第一性的东西，人是自然的一部分，但人的心灵可以通过理性，認識自然、爱自然，与自然打成一片，这样就是“人的心灵与整个自然一致”。斯宾諾莎这个根本观点是有詩意的（許多詩人都歌頌自然、都要求与自然打成一片，大文学家歌德的自然观，基本上就是斯宾諾莎主义的），是以研究自然为对象的科学家所愿遵循的，而且也是唯物主义的，不过，必須認識到，他的唯物主义还只是直观的和形而上学的。他所謂自然也就正如馬克思所批評那样，乃是“形而上学地改了装的、脫离人的自然”。①

斯宾諾莎在第一章里指出整个哲学的傾向和目的，直至第十六节方提出本書的任务即“研究認識的方法”，“寻求一种方法来医治知性，并且尽可能于开始时純化知性”，也就是說，方法論要为他的世界观服务。要使“一切科学皆集中于一个最終目的”、“我們的一切行为与思想都必須集中实現这唯一目的。”

如果第一章明确了方法論須为世界观服务，那末第二章就指明了方法論与認識論須結合起来，方法論須受認識論的指导。

第二章一开始就提出他著名的知識分类論。他依知識的眞理性，依次举出四种知識（在《倫理学》第二部分命題四十的附釋二里，他把前两种知識归并为一种，共为三种知識，可以参看）：第一种知識是：由傳聞或者由某种任意提出的名称或符号等間接得来

① 馬克思、恩格斯：《神圣家族》，《馬克思恩格斯全集》第二卷，1957年人民出版社版，第177頁。

的知識。实际上是指基于权威、信仰的知識。可以說是間接的感性知識。第二种知識主要是指一些由直接經驗得来的知識，这种知識事实上无法否認，亦无相反的經驗可以推翻它，但具有很大的偶然性，用斯宾諾莎自己的話說，是“由泛泛的經驗得来的知識”，“未为理智所規定”的感性知識，也就是沒有經过理性的論証和推演，找不出邏輯的必然性的知識。他举例把“我知道我的生日”算作第一种知識，把“我知道我将来必死”算作第二种知識。他提出感性認識作为一种基本的日常的知識，这是正确的。其缺点在于：一、对感性認識規定得不詳細且范圍太狹，二、有貶低感性認識的理性主义的片面性，亦卽不懂得把感性知識与理性知識結合起来，把感性知識当作理性知識的基础。

第三种知識簡单講来是由推論或論証得来的知識；或由另一事物以推論一事物的本質得来的知識，或由果以推因而得来的知識，或据对事物常具的特質的共同概念而推論得来的知識。第三种知識旣是从某种前提推論得来的知識，所以是一种間接的理性認識，这在他看来是較低于下面一种直接的理性認識。

第四种知識就是理性直接認識到事物的本性或本質的知識，它是淸楚明晰的观念，它是我們据以推論的根据，不是从推論間接得来的結論，它是一种直接的理性知識，所以在《倫理学》中，他明白称这种知識为“直观知識”。許多数学上的知識，特別象几何学上的定义、公理都屬于这一种知識。哲学上的最根本命題如“实体存在”、“身体与心灵是統一的”等命題也是直观知識。在《倫理学》上他所說的“从永恒的形式下观察事物”所得到的知識或者如在本書一〇八节所說，“在某种限度內从永恒的和无限数量的观点”以“观察事物”所得的知識，也就是直观知識。这是他認为最高和最好的一种知識，就象几何学的定义和公理一样是有必然性、永恒性的眞理。必須指出，斯宾諾莎对这种知識的看法，是形而上学的观

点，是从永恒、靜止的形式来看事物，而不从运动和历史发展来看事物的，他把形而上学的抽象的知識当作最高知識。这种直观知識可以得出身心統一、心物統一的观点，但这也只是直观的統一，而不是矛盾的、辯証的統一。而且这种崇尙直观知識的看法，无疑地是有着神秘主义意味，而且在哲学史上常受到唯心主义者和神秘主义者所贊揚和利用的。

第三章論知性，主要是講方法論。斯宾諾莎的主要意思是說，方法从具有眞观念开始。这就是說，我們一有了眞观念，一有了清楚明晰的观念，象几何学上的公理那样的观念，我們就开始有了方法。知識的积累、知識的推論与演繹，以至成为体系，达到"智慧的頂点"，都从具有眞观念开始。所以他說，"如果不先有一个观念，也就会沒有方法可言。所以好的方法在于指示我們如何指导心灵使依照一个眞观念的規范去进行認識"（第三八节）。他又說："我們必須遵循一个眞观念的規范以規定我們的思想"（第七〇节）。他形象地把方法、眞观念比作工具，比作鉄錘。有了鉄錘就可进行炼鉄、制造种种新的工具和器物。而第一把鉄錘可能是"天然的工具"制成的。因此他說，"同样，知性凭借天賦的力量，自己制造理智的工具，再凭借这种工具以获得新的力量来从事别的新的理智的作品，再由这种理智的作品又获得新的工具或新的力量向前探究，如此一步一步地进展，直至达到智慧的頂峰为止"（第三一节）。斯宾諾莎虽然看到了理性的方法开始于具有眞观念，也看到了"最初利用天然的工具"或"天然的力量"，可以获得眞观念，但却不能看到，眞观念最初开始于經驗和实踐，其后还須受到經驗和实踐的檢驗。理性主义者的斯宾諾莎，認为有了眞观念后就可以抛弃天賦力量，用不着經驗的印証和实驗的檢証了。

斯宾諾莎的認識論和方法論的唯物主义基础在于他承認"眞观念必定符合它的对象"（《倫理学》第一部分公則六），"眞观念必

定完全与它的形式的本質(卽客观对象)符合”(第四二节),尽管“眞观念与它的对象不相同”(第三三节),但是,例如“彼得这人是眞实的;彼得的眞观念就是彼得的客观本質,本身卽是眞的东西”(第三四节)。由于眞观念是客观自然事物的反映,所以眞观念愈多、一方面就愈多理解自然事物的法則,一方面自己的知性、認識能力也就愈完善,“所获得的工具也就愈多,……进行求知,就愈加容易。”(第三九节)这两方面的意义可以归結在如下一句話里:“心灵認識的事物愈多、便愈知道它自身的力量和自然的法則”(第四〇节)。换句話說,心灵認識自然事物愈多,具有眞观念愈多,就愈足以改进自己的知性,自己的知性愈改进、愈完善,就愈有更多更好的工具以認識自然的法則。

斯宾諾莎認識論和方法論所出发的唯物主义观点,尤其表現在“凡是与他物有关系的东西——因自然万物沒有不是互相关联的——都是可以認識的”(第四一节)这种明确的可知論上。他明白說出,“我們的心灵可以尽量完全地反映自然。因此心灵可以客观地包含自然的本質、秩序和联系。”(第九九节)他并且指出,“观念之客观地在思想世界与其对象之在实在世界的关系是一样的”,因此“我們可以从他們推出别的观念,而这些观念又与另一些观念有关联”(第四一节)。这就明白表明,因为自然万物莫不互有关联,所以反映自然万物的观念也莫不互相关联,因此推論,由这一观念以推其他观念也是有現实基础的,也是以自然事物本身的相互关联为根据的。

方法开始于具有眞观念。眞观念是客观对象,自然事物的反映必定与它的对象相符合。因此“当我們具有最完善的存在(卽神或自然的全体)的观念时,我們的方法也就最为完善”(第四九节)。

第四章“論想象”和第五章“論界說”,分别討論方法的两个部分。斯宾諾莎着重指出方法有两个部分或两个方面。方法的第一

部分就是：要"将眞观念与别的表象加以区别或分开，保持心灵使不致将錯誤的、虛构的和可疑的观念与眞观念混淆起来"（第五〇节）。方法的第二部分就是"依界說而思想"，其关鍵"在于知道良好的界說应有的条件，并且知道寻求良好界說的方式和步驟"（第九四节）。簡单講来，方法的两个部分是：第一，如何寻得并辨别眞观念，第二，如何根据眞观念去下界說，根据界說去思維、去推論。

第四章說明起源于知性的眞观念是能够与起源于想象的虛构的、錯誤的和可疑的观念区别开而不致混淆的，因而表明事物是可知的，眞观念是可以获得的，是可以作为方法的起始的。斯宾諾莎用"想象"这个名詞来概括感性、感性認識、意見、信仰、記忆等等。他所謂想象是指"偶然的不相連屬的感觉，而感觉又并不是出于理智的力量，乃是起于外界的原因，即按照身体，在醒时或睡时，受种种不同的刺激而起"（第八四节）。他形而上学地把感性認識与理性認識、把想象与知性分裂开。認为被动的、复杂的、混淆的，虛构、錯誤、可疑的观念皆起源于想像，而主动的、簡单的、淸楚明晰的眞观念則基于理智的作用。因此他强調用分析的方法寻求簡单的观念，即可改进知性免除虛构錯誤等等观念，因为"眞观念是簡单的或由簡单的观念构成的"（第八五节）。他的方法的形而上学性又表現在他提出知性与想象的另一点区别上。他說，"知性理解事物并不注意它們所占的时間，亦不注意它們的数量。但是当它想象事物时，則从某种数目和一定的时間与分量的观点去理解它們"（第一〇八节）。反对从数量和时間的观点以考察事物的想象或感性經驗，而片面尊崇認識事物时不注意其时間和数量的抽象理智，这也就典型地表示了理性主义方法只知道孤立、靜止地考察事物，而不从发展、不从質量的变化考察事物的形而上学和反辯証法的实質。

此外在这第四章中也論及从消除可能由想象引起的虛构、錯誤

等观念，强调認識的可能、眞观念的重要、和对自己的知性或認識能力有信心外，还表現了他一些反对自由意志說坚持唯物主义的思想。他反对那些認“灵魂能凭其自己的力量創造出与实际事物毫无关系的感覚或观念”的人，这就是說，他反对那些認心灵可以脫离自然外界和实际事物而凭空創造出感覚或观念的唯心主义者，他認为观念必有某种对象、观念（卽使是錯誤的）必有所反映。他認为这种唯心主义者无异于“差不多把灵魂認作上帝”。他又反对那些認为“我們的灵魂具有一种自由，可以限制我們自己或我們的灵魂”（均見第六〇节）的唯心主义者。因为他从决定論出发，認为我的观念、意愿、行为都是被一系列的原因所决定的，我們的心灵或意志沒有自由去限制它們。

第五章“論界說”，比較困难費解。上一章是要肯定眞观念，使其与基于想象的虛构、錯誤的观念区别开。而眞观念是对于事物的本質的反映与把握，并不是“抽象的概念”（第九三节）。有了眞观念，掌握了事物的本質，就可以对事物作出眞实正确的界說。因为按照几何学論証的进程，“最好的推論必須从一个肯定的特殊的本質，或者从一个眞实的正确的界說里推論出来”（第九三节），而“研究的正当途徑卽在于依一定的界說而形成思想”（第九四节）。所以排除錯誤观念，具有眞观念，得到直观知識，是方法的开始，亦卽斯宾諾莎所謂方法的第一部分。根据眞观念来推論，寻求观念与观念的必然联系（观念的联系与事物的联系照他看来是符合的），或者依据界說而思維、推論，就是他所謂方法的第二部分。所以他在这章里，目的在指出如何获得良好的界說，首先，完善的界說必須“解釋一物的最內在的本質”（第九五节），掌握了內在本質卽可推出它的特質。这含有界說要抓本質，不要只涉及現象的意思。

他說，“对于被創造之物下界說必須包括它的最近因”（九六

节），一切自然事物都是"被創造物"，所謂"最近因"即是"内在本質"。对于任何个体的有限事物下界說，必須包括它的"有之则存，无之則亡"的内在本質。所以他說，"这些固定的永恒的东西（指内在本質），……在我們看来，即是变灭无常的个别事物的界說的类或共相，而且是万物的最近因"（一〇一节）。

斯宾諾莎又說，"对于非創造物立界說"，則"这界說須排除任何原因，这就是說，无須于非創造之物的存在以外，另去寻找其他的原因来解釋它"（九七节）。所謂"非創造物"即指神、实体或整个自然（他有时叫做"能动的自然"）。要了解这句話，必須参考他的《倫理学》第一部分的几个重要界說。因为实体是"自己的原因"，所以对它下界說"必須排除任何原因"，因为实体的本質即包含存在，所以我們首先必須肯定实体的存在，——这是一切存在、一切知識的根本出发点，不要在实体的"存在以外另去寻找其他的原因来解釋它"。由此足見，整个《知性改进論》可以說是他的中心著作《倫理学》的导言，而他討論界說这一部分，特别是为《倫理学》所采取的"据界說以思維"，根据界說、公則作系統的推論的几何学方法开辟道路的导言。

总的講来，斯宾諾莎的方法論是把几何学方法加以理論化，与認識論联系起来，并加以广泛的运用。斯宾諾莎的方法論是当时时代要求的反映，是当时新兴資产阶級要求反对傳統权威，了解外界自然，滿足工商业科学、技术的需要的反映。就思想繼承关系来說，他的方法論是笛卡尔的方法論的直接繼承、发揮与发展。几何学和几何学方法在自己范圍內有其普遍、必然的科学效准。西欧十七世紀、十八世紀的許多科学家、形而上学和机械唯物主义者扩大几何学方法来解釋自然、宇宙和人生，当然于了解現实世界也曾收到了一定的有益成果，但也碰到了严重的困难，即靜止的、抽象的几何学方法不完全适合于說明运动发展的自然、宇宙和人生的

过程。斯宾諾莎方法論上的这种內容与形式的矛盾，馬克思曾敏銳地指出了。馬克思說:“在賦予自己的著作以系統形式的哲学家們，例如在斯宾諾莎，他的体系的眞实內在結构是与他自觉地用以表达这种內在結构的形式完全不同的。”① 所以，总括一句，斯宾諾莎所宣揚的基于几何学的方法論是靜止地、孤立地看事物的形而上学方法，这个方法的形式是与运动发展着的認識的对象和內容，以及运用这方法的哲学家自己的思想体系的內在結构是不一致的。形而上学的几何学方法的困难、矛盾和局限性正表明了正确的哲学方法应該是方法与內容、形式与內容相一致的唯物辯証法。

对于斯宾諾莎哲学思想的解釋，成为唯物主义与唯心主义斗爭的重要战場。謝林和黑格尔从右边去歪曲斯宾諾莎，把他說成是客观唯心主义的先驅。法国唯物主义者和費尔巴哈繼承了斯宾諾莎的无神論和唯物論思想。現代西方資产阶級的斯宾諾莎学者，如帕洛克（Pollock）在他著名的《斯宾諾莎的生平及其哲学》（1880年倫敦版）一書中，虽然承認斯宾諾莎認为第一性的原理是“自然的統一性与齐一性”（136頁）但又說“斯宾諾莎不惟不忽視神学，而且提供神学以新的热情”（第166頁）。而以新黑格尔主义的宗教哲学家著称的約翰·开尔德（John Caird），在其所著《斯宾諾莎》一書（1888年倫敦版）中否認斯宾諾莎的实体或自然是物質性的，而把它曲解成“精神性的統一”，并且于解釋《知性改进論》时把这書的社会的倫理的傾向說成是在寻求“精神的安息”。而最近出版的英国著名斯宾諾莎专家約阿欽（Joachim），在他所著《斯宾諾莎知性改进論注釋》（1940年，牛津出版社，共231頁）一書中，除对斯宾諾莎的《知性改进論》予以煩瑣破碎的冗长注解，在某些章节和字句的翻譯与校勘解釋略有帮助外，还自称其有时利用英

① 見《馬克思恩格斯全集》俄文版第25卷，第229頁。轉引自索考罗夫著《斯宾諾莎的世界观》，1959年商务印書館版，第13頁。

国一个新黑格尔主义哲学家鲍桑凯(Bosanquet)的思想来解释书中的某些段落。这也足见在斯宾诺莎的研究中插红旗、进行唯物主义对唯心主义的斗争的迫切需要了。

当笔者在解放前初译出《知性改进论》以《致知篇》的书名出版时(1943年,商务印书馆出版),除了写了一篇译者导言,论"斯宾诺莎的生平及其学说大旨"外,还于书末印一附录"论斯宾诺莎的逻辑思想",对斯宾诺莎的认识论、方法论作了评介。我所以把《知性改进论》意译成《致知篇》,由于那时我认为宋明儒,特别是王阳明,偏重道德方面的致知或致良知,而斯宾诺莎便偏重科学方面的致知或致良知。把斯宾诺莎和王阳明两人都算做是"致良知"的哲学家,不过一个偏重道德的致良知,一个偏重科学的致良知罢了。其实无论科学方面或道德方面,一切的知识或真知都是基于客观反映,没有所谓无中介性的良知。

其次我把斯宾诺莎的方法论的几何学基础及其科学意义,说成是"从永恒或从神的立脚点以观察事物"的直观法。我又提出:"斯宾诺莎的直观法就是……庄子所谓'以道观之,物无贵贱'的'道观法',也就是朱子所谓'以天下之理观天下之事'的'理观法'。"其实是接受了谢林和黑格尔把斯宾诺莎解释成客观唯心主义的观点。

再次,我在谈斯宾诺莎的逻辑思想时,我强调"不研究目的、但研究本性"的数学方法是唯一的逻辑方法。我不但看不见数学方法的局限性,看不见有更高等的逻辑方法——辩证法。并且还进一步把斯宾诺莎所谓"据界说以思维"的几何学方法,与康德从认识方法"依原则而认知"相联系和比较。这就是我过去对于斯宾诺莎的研究和解释的特点或缺点。

在本篇评介斯宾诺莎《知性改进论》中的方法论和认识论里,我企图(1)指出他的方法论与培根的《新工具》和笛卡尔的《方法

谈》的历史继承关系。(2)指出他的认识论和方法论的唯物主义实质，及其与几何学的密切关系。(3) 我试图肯定他的学说的唯物主义方面，而批评了他的方法与内容相矛盾的形而上学性。对于《知性改进论》书中的主要思想，我试图依据原书加以客观介绍。虽然问题和缺点还很多，希望可以有助于广大读者达到比较客观和正确的了解。

# 預告讀者*

亲爱的讀者，放在你們前面的这一册未完成的《知性改进論》是著者在許多年以前已經写下来的。著者老是想要完成这部著作，但是他为許多别的工作所阻撓，而后来他就死了，以致一直未能如願完成他的著作。我們考虑到这部未完成的著作包含着很多很好的和有益的思想，这些思想无疑地对于每个認眞追求眞理的人都有不少的用处，我們不願意剝夺讀者閱讀这書的机会。也就由于这些原因，書中还包含着許多困难費解、缺乏充分发揮和加工整理的地方，我們願意把这些情况預先告訴讀者，还望讀者諒解。

* 按这段《預告讀者》的启事是《斯宾諾莎遺集》的編者写的。各种英文譯本都沒有譯出这篇《預告》，而德文譯本却于譯者导言中引証了这篇《預告》的全文。这里是依据俄文譯本并参考德文譯本的譯者导言譯出的。——譯者

# 一　导言：論哲学的目的

（一）当我受到經驗的教訓之后，才深悟得日常生活中所习見的一切东西，都是虛幻的、无謂的，并且我又确見到一切令我恐惧的东西，除了我的心灵受它触动外，其本身旣无所謂善，亦无所謂恶，因此最后我就决意探究是否有一个人人都可以分享的眞正的善，它可以排除其他的东西，单独地支配心灵。这就是說，我要探究究竟有沒有一种东西，一經发現和获得之后，我就可以永远享有連續的、无上的快乐。

（二）我說"最后我就决意"这样做，因为初看起来，放弃确实可靠的东西，去追求那还不确定的东西，未免太不明智。我明知荣誉和財富的利益，倘若我要認眞地去从事別的新的探討，我就必須放弃对于这些利益的寻求。假如眞正的最高幸福在于荣誉和財富，那末，我豈不是交臂失之，但假如眞正的最高幸福不在于荣誉、財富，而我用全副精力去寻求它們，那末我也同样得不到最高的幸福。

（三）因此我反复思索有沒有可能找到一种新的生活目标*，或者至少确定有沒有新的生活目标的存在，而不致改变我素常生活的秩序和习慣，这是我所屢次尝試的，但总是沒有成效。因为那些在生活中最常見，并且由人們的行为所表明，被当作是最高幸福的东西，归納起来，大約不外三項：財富、荣誉、感官快乐。縈扰人們的心灵，使人們不能想到別的幸福的，就是这三种东西。

（四）当人心沉溺于感官快乐，直到安之若素，好象获得了眞正的幸福时，它就会完全不能想到別的东西。但是当这种快乐一旦

---

* 按拉丁文原文为 institutum，两种英文譯本皆譯作"原則"，未加生活二字，德文譯本作"生活計划"，俄文譯本作"生活目标"。这里采取俄文譯本的譯法。——譯者

得到滿足时，极大的苦恼立刻就随之而生。这样一来，人的心灵卽使不完全丧失它的灵明，也必会感到困惑而拙鈍。对于荣誉与財富的追求，特别是把它們当作自身目的，① 最足以使人陷溺其中，因为那样它們就被当作最高的善。

(五)然而人心陷溺于荣誉的追求，特别强烈，因为荣誉总是被認为本身自足的善，为一切行为所趋赴的最后目的。而且我們获得荣誉与財富，不象获得感官快乐那样立刻就有苦恼与悔恨相随；反之，荣誉、財富获得愈多，則我們的愉快愈大，因而我們想要增加荣誉、財富的念头也就愈强烈。但是当我們的希望一旦感到沮丧时，极大的苦恼便跟着发生。荣誉还有一种缺点，就是为了追求荣誉，我們必須完全按照人們的意見生活，追求人們通常所追求的东西，規避人們通常所規避的东西。

(六)現在我既然見到，所有这些东西实在是寻求别的新生活目标的障碍，而且不仅是障碍，实在是和它正相反对，势不两立，二者必去其一，因此我不能不考察一下，究竟哪一个对于我比較有益；因为，象前面所說过的，我好象是自願放弃确定的善而去追求那不确定的东西。但是当我仔細思考之后，才确切地見到如果我放弃这些东西，来从事新的生活目标的探求，則我所放弃的就是按本性說是不确定的善，象上面所指出的那样，而我所追求的却不是在本性上不确定的善，(因为我要寻求的是持久的善，)只不过获得这种善的可能性却不很确定罢了。

(七)經过深长的思索，使我确切見到，如果我彻底下决心，放弃迷乱人心的財富、荣誉、肉体快乐这三种东西，則我所放弃的必定是眞正的恶，而我所获得的必定是眞正的善。我深知，我实在到

① 这点可更加詳細解釋，可以将財富認作本身目的而追求，与将財富認作增进荣誉、滿足肉欲、或补助健康、促进科学与艺术而追求加以区别。俟于适当地方再加以討論，这里可无須深究。(作者原注，下同。——譯者)

了生死存亡的关头，我不能不强迫我自己用全力去寻求藥方，尽管这藥方是如何不确定；就好象一个病人与重病掙扎，明知道如果不能求得救藥，必定不免于一死，因而不能不用全副力量去寻求救藥一样，尽管这藥方是如何不可靠，因为他的全部希望只在于此。但是世俗一般人所追逐的名利肉欲等，不惟不足以救济人和保持生命，且反而有害；凡占有它們的人——如果可以叫做“占有”的話——很少有幸免于沉淪的，① 而为它們所占有的人則絕不能逃避毁灭。

（八）世界上因拥有財富而遭受禍害以至丧生的人，或因积聚財产，愚而不能自拔，置身虎口，甚至身殉其愚的人，例子是很多的。世界上忍受最难堪的痛苦以图追逐浮名而保全声誉的人，例子也并不較少。至于因过于放縱肉欲而自速死亡的人更是不可胜数。

（九）由此可見，所有这些恶的产生，都是由于一切快乐或痛苦全都系于我們所貪爱的事物的性質上。因为凡是不为人所貪爱的东西，就不会引起爭夺：这种东西消灭了，不会引起悲伤，这种东西为人占有了，不会引起嫉妒、恐惧、怨恨，簡言之，不会引起心灵的煩扰。所有这些心灵的煩扰都起于貪爱前面所說过的那种变幻无常的东西。

（一〇）但是爱好永恒无限的东西，却可以培养我們的心灵，使得它經常欢欣愉快，不会受到苦恼的侵襲，因此，它最值得我們用全力去追求，去探寻。但是必須注意我上面所用“我如果彻底下决心”等字，并不是沒有根据的。因为即使我所要追求的东西已經明白呈現在我的心灵上，我仍然还不能立刻就把一切貪婪、肉欲、和虛荣扫除淨尽。

（一一）但是有一层我却体驗到了，就是，当我的心灵在默念

---

① 此点將作更詳細的証明。

上述的道理时，它就不为那些欲念所占据，而从事于認眞考虑新生活的目标。这种体验給我很大的安慰，因为我确实見到这些病痛幷不是絕对不可医治的。虽說这种私欲消散、心安理得的境界，起初是很稀少而短促的；但是我愈益明确見到眞正的善所在，这种境界显現在我心中，也就愈加經常、愈加持久。特別是当我确切認識到，如果把追求財富、荣誉、肉体享乐当作自身目的，而不把它們当作达到其他目的的手段，实在有百害而无一利时，則我的心灵便愈覚沉靜不为所动。但是，反之，如果只認对于財富、荣誉及快乐的追求为手段而非目的，則它們就会受到一定的节制，这不但沒有什么妨害，而且对于我們所以要把它們作为手段去追求的那个目的的实現，也有很大的帮助。这一点我得便将加以适当的說明。

（一二）現在簡略解釋一下我所謂“眞善”(verum bonum)的意义和“至善”(summum bonum)的性質。为了正确理解这一点，首先必須注意，所謂善与恶的概念只具有相对的意义；所以同一事物，在不同的观点之下，可以叫做善，亦可以叫做恶，同样，可以叫做完善，也可以叫做不完善。因为沒有东西，就其本性看来，可以称为完善或不完善，特别是当我們知道万物的生成变化皆遵循自然永恒的秩序及固定的法則的时候。

（一三）但是人既然薄弱无力，不能在思想中把握这种法則，只能設想一个远較自己堅强的人性，而又見到自己幷沒有不能达到这种人性或品格的道理，于是便从事于工具的寻求以引导他达到这种完善境界，而認为凡是足以帮助他达到这种完善的工具为眞善。但至善乃是这样一种东西，人一經获得之后，凡是具有这种品格的其他个人也都可以同样分享。至于这种品格是什么性質，我将于适当地方指出，簡單說来，它是人的心灵与整个自然相一致的知識。①

① 关于这点别处我另有詳細解釋。

（一四）因此这就是我所努力追求的目的：自己达到这种品格，并且尽力使很多人都能同我一起达到这种品格，换言之，这也是我的一种快乐，即尽力帮助别人，使他們具有与我相同的知識，并且使他們的認識和願望与我的認識和願望完全一致。为了达到这种目的，① 我們必須充分了解自然，以便足够使我們达到上述品格，并且还有必要組成这样一种社会，以便利于促尽可能多的人尽可能容易而且确定地达到这种品格。

（一五）此外，我們还必須致力于道德哲学与儿童教育学的研究。再者，健康既然对于达到我們的目的不是一个不重要的手段，所以不可不充分講求医学。又凭借技术可以使得許多繁难的工作变成簡易，并且可以节省生活中不少的时間和劳力，因此机械学也不可忽視。

（一六）但我們首先必須尽力寻求一种方法来医治知性，并且尽可能于开始时純化知性，以便知性可以成功地、无誤地、并尽可能完善地認識事物。由此人人都可以見到，我志在使一切科学皆集中于一个最終目的。② 这就是要达到我們上文所說过的人的最高的完善境界。因此，各門科学中凡是不能促进我們目的实現的东西，我們将一概斥为无用；換言之，我們的一切行为与思想都必須集中于实現这唯一目的。

（一七）但是当我們正在努力达到我們的目的，并指导知性使趋向正确途徑的时候，我們必須生活下去，所以我們首先必須規定一些被認为很好的生活規則如下：

一、言語必須使众人可以了解。一切不妨害于达到我們的目标的事情，都必須尽力去做。因为我們如果能充分照顧到众人的

① 这里我着重在列举足以达到吾人目的的必要科学的名称，而不着重排列各科学的次序。

② 一切科学所应該企求的目的只有一个。

理解力量，也可以获益不淺。这样就可以使得众人欣然接受眞理了。

二、享受快乐必須以能保持健康为限度。

三、最后，对于金錢或任何其他物品的获得，必須以維持生命与健康为限度。对那些不違反我们目标的一般习俗，都可以遵从。

# 二　論知識的种类

(一八)生活規則既然已經規定了，現在可以进而从事于首要的、改进知性的工作，使知性能够在足以帮助我們达到我們的目的的方式下去認識事物。为了知性的改进，自然的秩序要求我在这里列举出認識的各种方式(modi percipiendi)，这些方式我一直用来确定无疑地去肯定或否定任何事物，以便选擇出其中最好的方式，并同时开始去認識我想要促使其完善的我自己固有的能力和本性。

(一九)如果加以明确規定，則認識的方式或知識的种类，可以分为四項：

一、由傳聞或者由某种任意提出的名称或符号得来的知識。

二、由泛泛的經驗得来的知識，亦即由未为理智所規定的經驗得来的知識。我們所以仍然称它为經驗，只是因为它是如此偶然地发生，而我們又沒有别的相反的經驗来推翻它，于是它便当作不可动搖的东西，留存在我們心中了。

三、由于这样的方式而得来的知識，即：一件事物的本質系自另一件事物推出，但这种推論并不必然正确。获得这种知識或者是由于由果以求因，① 或者是由为一种特質永远相伴随着的某种普遍現象推論出来。

四、最后，即是純从認識到一件事物的本質，或者純从認識到

---

① 因为这样一来，我們除了对于"果"有所認識外，对于"因"仍然毫无所知。从我們每每喜欢用很概括的字句以表示原因的事实看来，这一点是很明显的，例如，"故有物于此"，"故有某种力量于此"等語。或者从我們常用否定的字句以表示原因的事实里，亦可看出，如"故原因不是这或不是那"等語。总之，充其量，这种知識只是根据結果以指認原因是什么。但这样只能說出一件事物的特質(propria)，而不能表明其固有本質(essentia)。此点俟我以后举例說明，就可以明了。

它的最近因(causa proxima)而得来的知識。

(二〇)以上各种知識都可以举例說明。由傳聞我知道我的生日,我的家世,和别的一些我所从来不曾怀疑的事实。由泛泛的經驗我知道我将来必死;我之所以能肯定这一点,因为我看見与我同类的别的人死去,虽然不是所有的人都在同样的年龄死去或者因同样的病症而死。由泛泛的經驗我知道油可以助火燃燒,水可以扑灭火焰。同样,我知道犬是能吠的动物,人是有理性的动物,其实,差不多所有关于实际生活的知識大都得自泛泛的經驗。

(二一)一件事物由另一件事物推出的例子如下:当我們明白地見到,我們感觉到这样一个身体而不是别的东西时,根据这点,我說,我們就可以明白推知身体与心灵必定是結合的,[1]而这种身体与心灵的結合就是我們的感觉的原因。但这种感觉以及这种結合究竟是怎样的,仍然不是我們由此所能絕对地知道的。[2]或者当我明了視力的性質时,我知道視力有一种特質,能使同一物体从远处看則小,从近处看則大,由此可以推知,太阳要比我們眼睛看見的为大,以及别的諸如此类的东西。

(二二)最后,可以純粹从事物的本質来認識事物。譬如,当我知道一件事物时,我便知道我知道这件事物;当我知道心灵的本質时,我便知道身体与心灵是統一的。据同样的知識,我知道三加二等于五,或者两条直綫各与第三条直綫平行,則这两条直綫必

---

① 从这个例子可以明白看到我剛才所提出的注意之点。因为在这种結合里,我們所知道的只是感觉本身,換言之,只是結果,从这个結果我們去推論我們还毫无所知的原因。

② 象这类的推論誠然是有确定性的,但是如果不特别謹慎,也未必完全可靠,不然,便将立即陷于錯誤。因为当我們只是这样抽象地,不通过事物的本質去認識事物时,則它們便立即为我們的想象所攪乱。因为凡自身本来是单一的东西,在人們的想象中便成为杂多的了。因为人們对于抽象地割裂地混淆地認識的东西,就以他們平日用来称呼别的更熟习的事物的名称去称它們。因此他們便根据他們对于熟习的事物的想象来揣想事物的本質或原因。

定平行等等。但我們能够用这种知識来認識的东西至今还是很少的。

(二三)为了使以上各种知識的区别全部明了起見，我可以举一个例子說明如下：今有三个数于此，更求第四个数，就中第四个数与第三个数之比須如第二个数与第一个数之比。商人們将立即可以告訴你他們知道如何可以求出第四个数，因为他們尙沒有忘記从他們的老师那里听来的、但不加証明的老法子。另外一些人则根据对簡單数目的經驗制成一个普遍的定則，譬如，在 2、4、3、6 四个数中，第四个数就是自明的；在这里显而易見，如果以第二个数与第三个数相乘，所得之积用第一个数来除，商数便是 6。当他們見到用这种方法可以求出他們以前就知道成比例的那个数目时，便推出这种方法永远适用于求第四項比例数。

(二四)而数学家則因据欧几里德几何学第七編第十九命題的証明，就可以知道什么样的一些数目是互成比例的，这就是說，据比例的本性或特質，凡第一个数与第四个数相乘之积必与第二个数与第三个数相乘之积相等。但是他們仍然沒有能够見到特定数目之間的比例性。或者即使他們能看出它們的比例性，則他們的知識必定不是从欧几里德几何学的命題推来，而是全凭直观得来，并不經过演算的历程。

(二五)为了从这些認識方式中选擇出最好的方式起見，必須簡略地将为达到我們目的所必需的手段列举如下：

一、对于我們要使其完善的“自己的本性”，必須有确切的認識，同时还必須对于“事物的本性”具有必要多的認識。

二、必須由此进而正确地推究出事物相异、相同、以及相反之处。

三、必須由此进而正确地認識到，什么是事物做得到的，什么是事物做不到的。

四、必須将对于事物的本性的知識与人的本性和能力相比較。如此就可以容易見到，人所能够达到的最高的完善。

（二六）从上面这些考察，我們便可以看出哪种認識方式是我們必須选取的。

至于第一种知識，既然得自傳聞，显然是沒有确定性的，并且如上述例子所表明的，更不能使我們洞見那件事物的本質。但是稍后即将指出，假如我們不能認識一件事物的本質，則决不能認識这件事物的个别存在。因此我們可以明白断定，所有由傳聞得来的确定性，都必須排斥出科学的領域之外。因为单純的傳聞，如果不是先有本人的理解，是决不能对人有任何影响的。

（二七）就第二种知識看来，① 也不能說是能够指出我們想要寻求的比例观念。不唯这种知識的本身不很确定，沒有必然性，而且也沒有人可以根据这种知識，对于自然事物，除仅仅发現一些偶性以外，更能发現任何别的东西。但是这些偶性只有在先認知事物本質以后，才能清楚地被認識。因此这种知識也同样在排斥之列。

（二八）第三种知識可以說是能給我們以想要認識的事物的观念，并且可以使我們据以推論而无錯誤的危险。但这种知識本身仍然不是能够帮助我們达到所企求的完善性的手段。

（二九）惟有第四种知識才可直接認識一物的正确本質而不致陷于錯誤。所以我們必須首先采用这种知識。至于我們如何才可以应用这种知識来把握未知的东西，并且同时如何尽可能切当而迅速地作到这一点，我将进一步加以說明。

---

① 我将在这里詳細研究經驗，并且考察經驗主义者和新近的哲学家所采取的方法。

# 三 論知性

（三〇）現在我們既然知道了哪种知識对我們是最必需的，那我們就必須指出途徑与方法来，以便借这种知識来認識我們需要認識的东西。为了完成这个目的，首先必須考慮的，就在于不要使这一項研究陷入无穷的追溯，这就是說，为了寻求发現眞理的最好方法，可以无須另外去寻求别的方法来发現这种最好的方法，更无須寻求第三种方法来发現这第二种方法，如此遞推，以至无穷。因为，这种办法决不能使我們得到对眞理的知識，甚至决不能求得任何知識。因为制造知識的工具与制造物質的工具相同，关于后者，也可用同样的方式来推論：因为要想炼鉄，就必須有鉄錘，而鉄錘也必須經过制造才有。但是制造鉄錘又必須用别的鉄錘或别的工具，而制造这种工具又必須用别的工具，如此遞推，以至无穷。因此假如有人想要根据这种方式以証明人沒有力量可以炼鉄，这当然只能是徒劳。

（三一）因为人最初利用天然的工具，費力多而且很不完备地作成了一些簡單的器具，当这种器具既已作成之后，即可进而制造比較复杂的工具，費力比較少而且比較完备。如此循序漸进，由最簡單的动作，进而为工具的制造，由工具的制造，进而为比較复杂的工具、比較新穎的器具的制造，一直达到費最少的劳动完成大量复杂的器具。同样，知性凭借天賦的力量①，自己制造理智的工具，再凭借这种工具以获得新的力量来从事别的新的理智的作

① 天賦的力量是指非由外因所支配的力量而言；以后将于我的哲学中加以解释。（按此处所謂“我的哲学”乃指他的《倫理学》一書而言。参看《倫理学》第二部分．討論知識部分。下皆同此。当斯宾諾莎写这篇时，对后来的《倫理学》一書，已胸有成竹，但尙未确定書名。——譯者）

品，[1] 再由这种理智的作品又获得新的工具或新的力量向前探究，如此一步一步地进展，直至达到智慧的顶峰为止。

（三二）理智的进展的情况就是这样，这是很容易看见的，只要我们能知道什么是寻求真理的方法，和什么是人的天然的工具，人们只需使用这种工具，就能够制造出别的工具，以便用来进一步向前探究。为了说明这种说法，我就这样进行：

（三三）真观念[2] ——因为我们具有真观念—— 与它的对象(ideatum)不相同；因为圆形是一个东西，而圆形的观念又另外是一个东西。圆形的观念是没有周围和圆心的，而圆形则有。同样，物体的观念也并不是物体本身。观念既然与它的对象不相同，所以它本身即是可理解的东西。换言之，就观念作为一个形式本质(essentia formalis)而论，它也可以作另一个客观本质(essentia objectiva)* 的对象。而这第二个客观本质，就它本身看来，也是真实的东西，也是可理解的东西。如此类推，以至无穷。

（三四）例如，彼得这人是真实的；彼得的真观念就是彼得的客观本质，本身即是真的东西；而且是与彼得本身完全不相同的。现在彼得的观念本身既然是真实的东西，有它自身的特殊本质，所以它本身也是可理解的东西，这就是说，它也可以作为另一个观念的对象，这另一个观念将客观地包含彼得的观念形式地所具有的一切。并且这个彼得观念的观念，又同样有它自身的本质，可以作另一个观念的对象，如此类推，以至无穷。这一点每个人都可以亲身体会到，当他回想他知道彼得时，他又知道他知道彼得，他更知道

① 这里我称之为作品，至于这些作品是什么，我将于我的哲学中说明之。（参看《伦理学》第二部分。——译者）

② 注意，我不仅将阐明我刚才所说的，且复将说明我从前研究的步骤全是对的，同时我又将指出许多别的应该知道的东西。

* 这里斯宾诺莎用了两个经院哲学的名词："形式本质"指事物在现实世界的本质，"客观本质"指事物作为思想的对象、在思想中的本质而言。——译者

他知道他知道之类。在这里显然可見，要想知道彼得的本質，无須先知道彼得的观念，更无須先知道彼得的观念的观念。这就无异于說，要知道一件事物，无須知道我知道，更无須知道我知道我知道。这就如同，要知道一个圓形的本質，无須先知道三角形的本質一样。[①] 但是，就这些观念而言，情形恰好与此相反。因为要知道我知道，我首先必須知道。

（三五）因此可以明白，确定性不是别的，只是客观本質本身，換言之，我們認識形式本質的方式卽是确定性本身。因此更可以明白見到，要达到眞理的确定性，除了我們具有眞观念外，更无須别的标記。因为如我所指出的，为了知道，我无須知道我知道。由此更可以明白，除非对于一个东西具有正确的观念或客观本質外沒有人能够知道什么是最高的确定性；因为确定性与客观本質是同一的东西。

（三六）現在眞理既然无須凭借标記，但只須具有事物的客观本質，或者換句話說，只須具有事物的观念就已經足够驅除任何疑惑。所以眞的方法不在于寻求眞理的标記于眞观念既已获得之后，而眞的方法乃是教人依适当次序去寻求[②] 眞理本身、事物的客观本質或事物的眞观念的一种途徑。（因为所有这些都是指同一的东西。）

（三七）再则，方法必須涉及推理过程和認識能力（intellectus 知性），这就是說，方法并不是認識事物的原因的推理本身，不用說，方法更不是事物原因的認識。而正确的方法就在于認識什么是眞观念，将眞观念从其余的表象（perceptiones）中区别出来，又

① 注意，我們在这里并沒有研究这最初的客观本質如何天賦給我們。因为这个問題屬于自然研究的范圍。在自然研究里，更当充分解釋这一点，同时并当指出，假如沒有观念，則不可能有肯定、否定或意志。

② 至于什么是"在心中寻求"我将于我的哲学中加以解釋。（参看《倫理学》第二部分及第五部分。——譯者）

在于研究眞观念的性質使人知道自己的知性的力量，从而指导心灵，使依一定的規范来認識一切必須認識的东西，并且在于建立一些規則以作求知的补助，以免枉費心思于无益的东西。

（三八）由此可見，方法不是別的，只是反思的知識或观念的观念。因为如果不先有一个观念，就不会有观念的观念，所以如果不先有一个观念，也就会沒有方法可言。所以好的方法在于指示我們如何指导心灵使依照一个眞观念的規范去进行認識。

而且两个观念之間的关系与这两个观念的形式本質之間的关系是同一的，因此能表示最完善存在的观念的反思知識要比表示其他事物的观念的反思知識更为完善。换言之，凡是能指示我們如何指导心灵使依照一个最完善存在的观念为規范去进行認識的方法，就是最完善的方法。

（三九）因此可以容易明了，何以心灵获得的观念愈多，則同时它所获得的工具也就愈多，有了更多的工具的輔助，則进行求知，就愈加容易。因为从上面所說的看来，必須首先有一个眞观念作为天賦的工具存在于我們心中。当心灵一旦認識了这个眞观念，則我們就可以明了眞观念与其他表象之間的区别。以上所述就是方法的一部分。心灵对于自然的了解愈多，則它对于它自身的認識，也必定愈加完善，这自然是不用說的，所以心灵認識的事物愈多，則这一部分的方法将必愈为完善，而且当心灵能达到或反思到最完善存在的知識时，則这一部分的方法亦最为完善。

（四〇）并且心灵認識的事物愈多，便愈知道它自身的力量和自然的法則。若心灵愈能認識自己的力量，則它就愈易于指导它自身，建立規則来輔助求知。如果心灵对于自然法則的知識愈增加，則它就更易于抑制它自身使它不要馳騖于无用的东西。以上所述，就是方法的全部。

（四一）此外我还要加以說明的，就是观念之客观地在思想世

界与它的对象之在实在世界的关系是一样的。假如自然界中有一件事物与其他事物絕无交涉或关联，则它的客观本質——即完全与它的形式本質符合的客观本質，将与任何别的观念无絲毫交涉或关联，① 换言之，我們将不能从它作出任何推論。反之，凡是与他物有关系的东西——因为自然万物沒有不是互相关联的——都是可以認識的，而这些事物的客观本質之間也都具有同样的关联，换言之，我們可从它們推出别的观念，而这些观念又与另一些观念有关联。这样，则进一步研究的工具便扩充增进了。这就是我想要証明的。

（四二）而且根据上面所說，眞观念既然必定完全与它的形式的本質符合，又可知道，为了使心灵能够充分反映自然的原样起見，心灵的一切观念都必須从那个能够表示自然全体的根源和源泉的观念推繹出来，因而这个观念本身也可作为其他观念的源泉。

（四三）說到这里，也許会有人怀疑，我所謂完善的方法在于指示人如何指导心灵使依照一个眞观念的規范的說法，是根据理論来証明的。既然用理論来証明，这似乎就表明这种說法并非自明之理。因而人們就可以怀疑我們的推理是否正确。因为如果要推理正确，必須以一个給予的观念为出发点，但是想要以一个給予的观念为出发点，就必須加以証明，而这个用来証明的理論又須加以証明，証明之上，又須証明，如此遞进，以至无穷。

（四四）对于这种詰难，我这样回答：如果有人試偶然采取这种方法来研究自然，这就是說，如果他碰巧拿一个眞观念作为規范，循适当的次序，而获得别的观念，则他将决不怀疑他所发現的知識的眞理性。② 因为正如我們所指出的，眞理是自明的，而一切别的观念都会自然地流归到它那里去。但是，这种偶然的事情既

① 与别的事物有交涉或关联即是产生别的事物或为别的事物所产生。

② 譬如在这里，我們就决不怀疑我們的眞理。

然决不会发生或很少发生，所以我不能不提出一种依預定的步驟使我們可以靠反思得到那种不能靠偶然而得到的眞理或眞观念。并且同时也就表明要証明眞理和作出正确的推論，实在用不着眞理和正确推論本身以外的任何工具。因为我曾經用正确的推理以証明正确的推理，而且我还要用同样的方式来証明正确推理。

（四五）而且，这也就是一般人內心反思时所习用的方式。但是人們所以很少于研究自然时循着适当的次序进行的原因，这大都是由于为成見所蔽，至于成見的起因，以后在我的哲学中再加以說明。*还有一層原因，就是从事这种研究必須作出一个严格而精确的区别，象我以后将要闡明那样，但是作出这种区别，却是很煩难的。最后，由于人性的情况是变化无常的，象我在前面已經指出过的那样。此外还有别的原因，可以不必細說了。

（四六）現在也許有人要問我：旣然眞理是自明的，何以我不首先将自然的一切眞理依照它們的固有次序揭示出来呢？我可以答复他，并且同时我要警告他，不要将他偶尔在这里或那里所发現的貌似矛盾的話全都認为謬誤而加以拒絕：他必須首先用心考虑我証明这些論点的次序，这样他才不至于怀疑我們已經获得了眞理。这就是我所以首先提出方法問題来討論的原因。

（四七）这时如果仍然还有人怀疑这最初的眞理本身，以及依照这眞理为規范而推演出来的一切，那么如果不是由于他不說眞心話，故意辯难，則我們便不能不承認世界上也有一些人，或者由于秉賦，或者由于成見，亦即由于偶然遭遇，深深陷于心灵的盲目。象这样的人是自己不知道自己的人。假如他們承認或怀疑任何东西，他們也不知道他們是在承認或怀疑。他們說，他們一无所知；甚至对于他們的一无所知，他們說，他們也不知道。甚至对于这一

---

* 参看《倫理学》第一部分的附录。在那里斯宾諾莎对于人們寻求目的因的攻击，卽在說明这种成見的危害性。——譯者

点他們也不敢十分肯定地說,因为当他們是一无所知时,他們是害怕承認他們是存在的。因此最后,他們簡直应当閉口无言,以便不致偶尔假設出一些带眞理气味的东西。

(四八)象这类的人,我們是絕对不能同他們談論科学的。因为凡是与生活需要及社会交际有关的东西,他們为情势所迫,都不能不假定其存在,只要对自己有利,他們常常不惜指天誓地般承認这些,否認那些。但是如果有人要向他們証明什么理論,他們也不知道这个証明是正确的或謬誤的。当他們承認、否認或爭辯时,他們也不知道他們是在承認、否認或爭辯。所以竟可說他們是全无心灵的自动机器。

(四九)讓我們現在总括前面所討論的要点如下:

一、我們曾經找到了我們一切思想所应当集中的目标;

二、我們認識了最好的知識方式,借此种知識的帮助,可以达到我們的完善。

三、我們又曾經发現了心灵所应当遵循的基本途徑,以便有良好的出发点;这就是以一个眞观念作为規范,依照一定的次序去进行研究。为了进行研究正确无誤起見,我們的方法必須滿足下列的条件:

(1)必須将眞观念与其余的表象辨别清楚,使心灵不要为后者所占据。

(2)必須建立規則,以便拿眞观念作为規范去認識未知的东西。

(3)必須确定适当的次序,以免枉耗精神于无用的东西。

知道了上述的方法,于是我們便可以見到——

四、当我們具有最完善的存在的观念时,我們的方法也就最为完善,因此我們首先必須特别注意的,就是我們要尽可能快地达到这种存在的知識。

# 四 論想象

（五〇）現在我們就开始討論方法的第一部分，这在于有如前面所說，将眞观念与别的表象加以区别或分开，保持心灵使不致将錯誤的、虛构的、和可疑的观念与眞观念混淆起来。我所以在这里打算尽量詳細討論这一点，一則想使讀者将这个极其重要的区别明了于心，一則也因为有許多人还怀疑眞观念，这乃由于他們沒有注意到眞的表象与所有别的表象間的区别。他們因此就好象那样的人，当他們白天清醒的时候，虽不怀疑他們是清醒的，但是日后于梦中——这是常有的事——又以为他們眞正是清醒的，直到他們发現他們梦中的錯誤时，反因而甚至怀疑他們眞正清醒时之为清醒了。这种心境的发生是由于忽略了睡眠与覺醒的区别。

（五一）但是同时我必須声明，我将不在这里根据表象的最近因来解釋每个表象的本質，因为这种工作屬于哲学范圍。而我要討論的乃仅限于方法所需要的，亦即仅限于討論錯誤的、虛构的、与可疑的表象的性質，和如何使我們免除这些表象的方法。所以首先須从事于虛构的观念的研究。

（五二）一切表象不是涉及一个被認作存在之物，即是仅仅涉及一物的本質。而虛构通常总是起于被認作存在的事物上，所以我将首先討論虛构。我所謂虛构只是指虛构一物的存在而言，至于所虛构之物本身則是人人所已知的或假定是人人所已知的。譬如，我明知彼得已經回家，而虛构他来拜訪我，或类此之事。① 現

① 請参看下面所說关于我們已經明白認識的假設的一些話。該处的虛构是說，这些被假設的东西存在于星球之中。

在我要問：这种虛构的观念是关于什么东西的？我們可以看出，虛构的观念是关于可能的事物的，而不是关于必然或不可能的事物的。

（五三）凡一物的存在包含矛盾，則此物便謂为不可能；凡一物的不存在包含矛盾，則此物便謂为必然；凡一物之存在或不存在，按其本性，均不包含矛盾，則此物便謂为可能，但事物存在的必然性与不可能性都依賴于我們所还不知道的原因，所以我們才可以虛构它的存在；如果它的存在的必然性或不可能性所依賴的外因为我們所諳知，則我們便不能对它有所虛构。

（五四）由此可見，对于上帝或全知的存在，我們决不能有所虛构。* 因为，即如关于我們自己，我既已知道我存在，①我决不能虛构我存在或不存在。同样，我决不能虛构一匹象可以穿过針孔。又如当我知道上帝的本性时，我也不能虛构他存在或不存在。②同样，对于本性包含矛盾的幻想也不能有所虛构。

从以上所說看来，足見我們这里所謂虛构并不能涉及永恒的眞理。③

（五五）但是在进行討論虛构以前，我将順便指出，一物的本

① 因为，这种对象一被确知之后，便明白呈現于前，所以只須举出一个例子就够了，用不着别的証明。同样，不可能的东西也只須稍加研究，便可确認为虛妄，俟下面討論关于本質的虛构时，便可更为明了。

② 注意：有許多人說他們怀疑上帝的存在，但他們却只知道有上帝的名詞，或誤将一种虛构認作上帝，而这种关于上帝的虛构与上帝的眞正本性是不相符合的，这点下面在适当地方，我将加以說明。

③ 我立刻就要說明何以对于永恒的眞理不能有任何虛构。所謂永恒的眞理即是这样的眞理，这眞理如果被肯定就决不会被否定。譬如，"上帝存在"便是一个基本的永恒的眞理，但"亚当在思想"便不是一个永恒的眞理。而幻想不存在是一个永恒的眞理，但亚当不在思想就不是永恒的眞理。

* 按"对于上帝或全知的存在，我們决不能有所虛构"，各种譯本（包括格布哈特德譯本及俄文譯本在內）多譯成"若有一个上帝或全知的存在，則他决不能虛构任何东西"。兹根据帕洛克及馬丁努等关于斯宾諾莎的著作的解释和每人丛書的英譯本这样譯出。試細看上节和本节的文字就可以知道要这样譯才妥当。——譯者

質和他物的本質間的区别与一物的实在或存在和他物的实在或存在間的区别是一样的。所以当我們由一般的存在去認識某一个存在——譬如說亚当——时，与为了認識亚当的本質而去探討存在一般的性質，以便对于亚当的存在加以最后的界說，乃是一样的。所以对于一个存在的观念愈寬泛，則对于它的观念便愈模糊，而且愈易于将此观念指給任何事物；反之，对于一物的观念愈特殊，則对于它的观念便愈明晰，而且愈难于因疏忽自然的法則，而誤将此观念指給本身以外的别的事物。这点很値得注意。

（五六）現在可以进而考察許多常被一般人認作虛构的东西，但是我們却明知这些东西并不象我們所想象的那样虛妄。譬如，我虽然知道，地球是圓的，但是并沒什么东西可以阻止我对人說地球是一个半圓体，好象上面刻有花紋放在盘中的半边苹果，或說太阳繞地球而行，和类此的話。我們只消細察这种說法，便知道它与地球是圓形的說法，并无不合之处。但是我們首先必須注意，我們从前可能曾陷于錯誤，并且我們現在已經意識到我們的錯誤了；甚且我們可以相信，或至少揣想，别人也是——或也会与我們陷于同样的錯誤的。所以我說，只要我們看不出什么不可能性或必然性，我們就可以虛构。因此当我对人說地球不是圓形……时，我仅是回忆起我从前曾經有过的錯誤，或者我也許会陷入的錯誤。而后来我虛构，我以为听我談話的那人还有这种錯誤或还会陷入这种錯誤。所以，正如上面所說，我虛构这点，因为我看不出什么不可能性或必然性。但是假如我眞地看出不可能性或必然性时，那我决不能虛构，而且只能說，我曾經試图虛构罢了。

（五七）現在还剩下由于辯爭問題而提出的假設，必須略加討論，而这些假設有时又以不可能的东西为对象。譬如，当我們說：假如这支正燃着的蜡烛并沒有燃着，或假如它在某一想象的空間燃着，或者在一个沒有物体的地方燃着。类此的假設我們是尽可

任意提出的，但那最末一个假設显然是不可能。虽属如此，而这里却并无虚构。因为在第一个假設里，我只是在記忆中回忆起沒有燃着的另一支烛[1]（或者設想在我面前燃着的蜡烛，沒有火焰），所以当我看着这支正燃着的蜡烛时，只要我沒有注意到它的火光，我便以为它是那支无火光的蜡烛。在第二个假設里，我只須从思想里将圍繞着蜡烛的許多事物抽掉，而讓注意力单集中于蜡烛的本身；于是我便可以推知，蜡烛本身决沒有包含有消灭其自身的原因，所以如果沒有任何物体圍繞着它，則这支蜡烛及其火焰仍将保持不变。所以这里的各个例子都不是虛构，而是眞实而且单純的肯定。[2]

（五八）現在进一步討論单独涉及本質的虛构，或者涉及同时具有某种实在或存在的本質的虛构。关于这点，首先必須注意的，就是心灵所知愈少，而所感覚愈多，則它虛构的可能性必定愈大，反之心灵所知愈多，則其虛构的可能性也必定愈小。譬如，当我們正在思想时，我們不能虛构我們是在思想或不在思想；同样，当我們知道物体的性質时，我們不能虛构一个无限大的蒼蝇；或又如当我們知道灵魂的性質时，[3] 我們决不能虛构，說灵魂是四方形的，

① 后面当我們討論到关于本質的虛构时，便可明了，虛构并不創造或供給心灵以新的事物，但只能使那已在头脑中或想象中的东西在記忆中回想起来，而心灵便混淆不清地同时去注意一切东西。例如，我們記忆中有树木和說話的印象，当心灵对这两个印象混淆不清时，便会假想树木在說話。关于存在一观念，也是相同，尤其是有如前此所說，存在被一般地認作"有"或"物"时，最易于应用到同时浮泛于記忆中的一切事物。这一点特別値得注意。

② 这种說法同样可以适用于人們提出来解釋某种符合于天体現象的运动的假設，但是这种假說虽然可以应用来解释星球的运动，却不可以据此去推定星球的本性。因为星球的本性也許很不相同，特别是因为可以設想許多別的原因来解释星球的运动。

③ 人們每于記忆中回想起"灵魂"二字时，同时总会形成一个有形体的意象。当两个意象同时并呈于他心中时，則他自然容易以为他在想象或虛构一个有形体的灵魂，因为他不能分别名字与实物的区别。希望讀者現在不必急于去駁倒这种錯誤，如果讀者試仔細留意这里所举的例子和下面所說的，就会覚得用不着去辯駁了。

虽說是一切意思均可用語言表达出来。但有如上面所說，人于自然所知愈少，則愈容易多多虛构；如树木說話，人在轉瞬之間就变成石头或变成泉水，鬼魂出現在鏡子里面，无中生有，甚或神灵变成野兽，或轉成人身，以及其他类此的东西，不可胜数。

（五九）有的人或許以为虛构只受虛构的限制而不受知性的限制；換言之，当我形成了虛构的观念，并依我的自由意志确認此虛构的观念以某种形式存在于自然中后，从此我便不复能設想它以別种方式而存在了。譬如，我曾"虛构"——姑且順着他們說——物体的性質为如何，曾依我的自由意志使我自己相信这一物体实如我所虛构那样，那末，我便不复能虛构——譬如說——蒼蝇有无限大；同样，我既虛构灵魂的本質是什么样子，我便不复能虛构灵魂为正方形之类。

（六〇）但是对于这种說法必須更加研討。第一，他們如果不否認获得一些知識的可能，則他們必須承認有获得一些知識的可能。如果他們承認有获得一些知識可能，則凡他們所說的关于虛构的話，必定仍然可以适用于知性。如果他們否認获得一些知識可能，讓我們这些自知我們具有一些知識的人，試看他們究竟是什么意思。他們說：灵魂不能感覚或知覚其自身以及任何存在的东西，但是它只能感覚或知覚那本身旣不存在，也不存在于任何地方的东西。这就是說，灵魂只能凭其自己的力量創造出与实际事物毫无关系的感覚或观念。因此他們差不多把灵魂認作上帝。他們更进一步說，我們或我們的灵魂具有一种自由，可以限制我們自己或我們的灵魂，甚或它自身的自由。因为当灵魂旣虛构一些东西并且承認它們存在后，則它便不能再想象或虛构别的东西了，而且为它最初的虛构所限制，灵魂不能再想象些与它正相反对的东西了。这样一来，他們为了維持他們的虛构起見，便不能不全盘承認我剛才所举出的那些妄誕的东西了。这实在值不得煩劳我們提出

証明加以駁斥。

(六一)对于他們那些无意識的話,且不用去理会,我們只須注意从他們所說的話中去寻出有补于我們所討論的問題的眞理,这就是:①当心灵注意对虛构的或本質上自相矛盾的东西,加以反复思索,以求了解,而推出依理应有的結論时,便很容易发現它的錯誤。但是假如这个虛构之物,按其本性說是眞的,則当心灵注意到它,以便了解它而推出它所包含的眞理时,則心灵就可以順利进行而无滞碍。同样,正如我們剛才所明白見得,对于謬誤的虛构加以檢討,則知性立刻就可以指明其虛妄之处,以及从其中推出的不通的結論。

(六二)所以只要我們对于一物有了明白清楚的認識,我們实在用不着害怕有什么虛构。因为如果我們偶尔說人轉瞬間卽变成了禽兽,这只是异常空泛的說法罢了,在我們心中还沒有形成概念,換言之,还沒有形成观念或主詞及宾詞的联合呢。因为如果有了这样一种概念,那么,我們必須立卽去寻求如何或何以致此的原因与經过。足見在說那話时,我們对于主詞以及宾詞的性質,都还未曾注意到。

(六三)再則,只要第一个观念不是虛构的,而所有别的观念都是从它推論出来的,則过于匆促的虛构作風便将漸漸消失了。还有一层,虛构的观念决不能清楚明晰,而总是混淆的,而且一切的混淆,都由于心灵对于整个的或者由許多部分組成的东西只知道其一部分,而不能辨别已知与未知,此外复由于心灵同时注意一个包含許多成分的东西而不加辨别。因此可以推知,第一,如果一个

① 我的說法虽然好象是从經驗中紬繹而来,但是因为我还沒有加以証明,也許会有人認为毫无足道。所以这里附加証明,以作要求得到証明的人的参考。天地間旣然沒有違反自然規律的东西,旣然万物的生成都依照一定的規律,所以每一事物必定有其一定的結果,據此可見,心灵旣得到一物的眞观念,必定要进而客观地形成那物的結果的观念。請参看下面討論錯誤观念的地方。

观念的对象是簡单的，則这个观念必然清楚明晰；因为对于簡单的东西，我們不能知其部分：不是知其全体，便是毫无所知。

（六四）由此可知第二，如果将一个許多部分組成的东西，在思想中分析成为最簡单的部分，各个加以研討，則一切混淆皆可消除。又可知第三，虛构的观念决不是簡单的，而是自然界中許多的事物和动作的混淆的观念湊合而成的，或可更妥当地說，是由于同时考察这些多数的不同的观念而并未經过理智的承認。①因为如果虛构的观念是簡单的，那就必定会是清楚明晰的，而且应該是眞的了。如果虛构是明晰的观念組合而成，則这个組合体也必定会是清楚明晰的，而且应該是眞的了。譬如，我們既然知道圓形的性質和方形的性質，則我們决不复能联合两个观念而构成一方圓形或方形的灵魂之类。

（六五）我們現在可以再簡略地作出推論，并且看一看，何以我們用不着害怕虛构会与眞观念混淆起来的道理。因为就我們前面所說的第一种虛构而論，虛构的对象既然已經明白認識到，我們也已經見到，这种被明晰認識的东西以及其存在的自身即是一种永恒的眞理，对于这种东西，我們是决不能虛构的。但是如果所虛构的东西的存在不是永恒的眞理，則我們只須比較那个东西的存在和它的本質，并同时注意自然的秩序，便可以辨别其眞妄。至于說到第二种虛构，即我們所謂由于心灵同时考察自然界許多不同的东西和动作混淆在一起的观念，沒有經过理智的承認而形成的虛构，我們也已經見到，一个极簡单的东西，是只能明白認識而不能虛构的，同样一个复合的东西，若我們分别注意构成这个复合体的

① 注意：就虛构的本身而論，与梦并沒有多少区别，只是在梦中沒有当我們清醒时借感官所感覚到的外来原因。因此有人推論，說：在梦寐的时候所有的現象，并不是由外面的事物刺激起来的。但是我們立刻就要指出，錯誤是醒人的梦：如果錯誤到了某种强度便称为梦囈。

各簡单部分，也是不能虛构的，甚且关于这些东西我們即使欲虛构一些不眞实的动作也是不可能的；因为我們同时必須探究該項动作所以发生的状况及原因。

（六六）上述各点旣已明了，現在我們可以进而研究錯誤的观念，以便考察其何以发生，幷可看出我們应如何謹防，才可以不致陷入錯誤的表象。我們旣然已經研究了虛构的观念，則这两件事已不复很难。因为虛构的观念与錯誤的观念間幷无別的区别，除了后者还須以〔意識的〕承認为前提，換言之，有如前面所指出那样，当〔錯誤的〕表象（repraesentanima）发生时，我們实在寻不着任何原因，如象发生虛构时那样，可据以推知这些表象幷非起于外界事物；因此錯誤的观念实无异于醒着或睜开眼睛作梦。所以錯誤的观念，无論关于——或可以較妥当地說——无論涉及本質已經知道的事物的存在，或是涉及事物的本質，都与虛构的观念恰好相同。

（六七）凡涉及存在的錯誤观念，可用与改正虛构观念相同的方法去加以改正。因为如果这些被認識的事物的本性包含必然存在，則对于这类事物的存在我們决不会陷于錯誤。但是如果一物的存在，不象它的本質那样，是一个永恒的眞理，反之，它的存在之必然性或不可能性均依賴外因，則我們必須采取上面所說的处理虛构的方法去处理它，因为改正虛构观念与改正錯誤观念的方法是相同的。

（六八）至于說到另外一种錯誤的观念，即涉及本質或者又涉及动作的錯誤观念，这类表象必定永远是混淆的，而为自然界許多事物不同的、混淆的表象所組成，例如，相信树林、图象、禽兽、以及其他事物中皆有神灵；相信有种种物体，一經組合，可以构成理智；相信死人能够思想、走路和說話；幷且相信上帝可以受騙之类。但清楚明晰的观念是决不会錯誤的。因为淸楚明晰地把握着的事物

的观念，或者是簡单的观念，或者是由簡单的观念組成的，换言之，就是从簡单的观念推繹出来的观念。只要一个人知道什么是眞理或什么是知識，同时并知道什么是錯誤的性質，他就能够見到最簡单的观念不会有錯誤。

（六九）至于說到什么是构成眞理的形式*，无疑的，眞思想与錯誤思想的区别不仅在于外表的标志，而主要的乃在于內在的标志。因为，如果一个建筑师形成一个正确的建筑物的观念，即使这个建筑物从来沒有存在过，甚至将来决不会存在，他的思想仍然是眞的，而且不論这建筑物存在与否，他关于建筑物的思想仍是同一的思想。反之，譬如有人說彼得存在，但他又不知道彼得存在，則这个思想，就說这話的人而論，便是錯誤的，也可以說，即使事实上彼得眞正存在，这話也不是眞的。"彼得存在"这話是眞的，惟有說这話的人确实知道彼得存在。

（七〇）由此可知观念的自身就具有某种眞实的东西，可据以辨别眞理与錯誤。对于这种眞实的东西我們必須加以探究，庶几可以寻得一个最好的眞理的规范——因为我們曾經指出，我們必須遵循一个眞观念的规范以规定我們的思想，并且我們曾經說过，这个方法是一种反思的知識——且可借以知道知性的特性。但我們不能說眞观念与錯誤观念的区别，在于眞思想能認識事物的第一因（prima causa），虽說由于能够認識事物的第一因，它便与錯誤的思想大有区别，有如上面所解釋那样。因为思想之所以称为眞，乃由于它客观地包含着某种原則的本質，而这个原則乃是在自身內并通过自身而被認識，是沒有原因的。

（七一）所以眞思想的形式必定在思想自身內而不依賴别的东

* 按这里所說的"眞理的形式"以及下面第七十一节所說的"思想的形式"的"形式"都应作"本質"、"实質"解。下文所謂"內在的标志"就是指形式而言。形式在斯宾諾莎書中一般都是指本質、实質，而不指表面的"外表标志"。——譯者

西；并且它不承認所知的对象为原因，而必須依靠知性自身的力量和性質。因为如果我們假設知性認識一个从来沒有的新东西，如有許多人对于尙未創造万物以前的上帝的理智所具的观念（这种观念显然不能起自对象）而从这个观念正确地推演出許多别的观念，則所有这些思想将必完全是眞的，且不为外界事物所决定，而仅依靠知性自身的力量和性質。所以构成眞思想的形式，必須于思想自身中去寻求，而且必須从知性的本性里推演出来。

（七二）現在为了詳細研究此点起見，試建立一个眞观念于我們心目中，这个眞观念的对象，我們十分确切知道，仅依靠我們思想的能力而沒有在自然中的对象。因为在这样的观念里，从上面所說的看来，我們更可以容易研究我們所要研究的。例如，要构成一个圓球的概念，我可以随意假設一个原因，說由于一个半圓形繞着它的中心旋轉，并由于它的旋轉就构成了一个圓球。这个观念无疑是眞的，虽然我們明知在自然界里沒有圓球是这样形成的，但这个观念仍然是眞的，而且是形成圓球的概念最容易的方式。但必須注意这个观念承認半圓形可以旋轉，这种說法，如果不与圓球的观念联合，或者不与决定这种旋轉运动的原因联合，或者一般講来，讓这种說法孤立起来，都会是錯誤的。因为那样，心灵就会仅注意半圓形运动的說法，而运动一观念既不包含在半圓形的概念之中，又不起于能够产生运动的任何原因的概念之中。所以錯誤起于对某种事物有了某种認識，而这种認識又不包含在我們对于某种事物所形成的概念之內，犹如动或靜之于半圓形。由此可知，簡单的观念必定是眞的，例如动、靜、量等簡单的观念。无論这些簡单的观念所确指的是什么，它們所包含的內容正与概念相符合，而不能超出其范圍。所以我們可以随意形成簡单的观念而沒有陷于錯誤的危險。

（七三）現在剩下的問題，只在于探究凭什么力量我們的心灵

能够形成简单的观念，并且这种力量可以扩張到什么限度。因为研究这点有了收获，就可以容易見到我們所能达到的最高知識。当然，这种力量毫无疑义地是不能扩張至无限度的。因为如果我們对于任何事物有所肯定，而这种肯定又不包含在我們对于这物所形成的概念之內，这显然表示我們的認識有了缺陷，或者我們有了片断的或割裂的思想和观念。因为我們已經看到，半圓形的运动这一观念如果孤立在心中，便是錯誤的，但如果和圓球的概念联合，或和任何决定它运动的原因的概念联合，它便是眞的观念。因此，如果最初看来，眞的或正确的观念之形成乃基于能思維的存在的本性，那么，无疑的，不正确的观念之发生，乃是因为我們是一个能思維的存在的一部分，而我們的心灵有时是全部地，有时仅是部分地为它的思想所构成。

(七四)但說到这里，还有一点必須注意，这一点于討論虛构时虽不值得提出，但实足以引起极大的錯覚：这就是当有一些东西既在想象中又在知性中，这就是說，它們是清楚明晰地被認識着；因此只要我們不把明晰的与混淆的区别开，則确定性或眞观念就会同不明晰的观念混淆起来。例如，有一些斯多葛派人，也許因听見"灵魂"这个名詞，又听說灵魂是不灭的，这他們只是在想象中模糊地覚得如此；他們又想象着且同时也知道精微的物体可以穿透一切物体，但本身又不是任何物体所能穿透。当他們同时想象着这几种观念时，兼之又以为这些观念都具有公理般的确定性，于是他們便确实相信心灵就是这种精微的物体所构成，而这些精微的物体是不可分的，等等。

(七五)但是我們可以不受这种說法的迷惑，如果我們能够努力对一切表象依照一个眞观念的規范加以考驗，并且如篇首所說，对于从傳聞和泛泛經驗得来的表象，特别小心提防。再則，这类的錯覚乃起于对事物的認識过于抽象。因为我既然認識一物的眞对

象，則我决不能应用它的概念于别的事物上面，这是不言而喻的。最后，錯覚的起源由于我們不能了解整个自然的原始成分，因此我們进行研究时，便沒有适当程序，誤将自然与抽象原則混淆起来，这种抽象原則，本身虽是眞的公理，但一經誤用，則我們就会陷于混乱，并顚倒自然的法則。如果我們进行研究时，尽量减少抽象，且从原始成分着手，亦卽尽量往后追溯，从自然的泉源或本源处着手，那么对于这类的錯覚，我們实在用不着害怕。

（七六）至于說到自然的本源的知識，我們更完全用不着害怕会与抽象的概念混淆不清。因为一个抽象的概念，正如一切一般的概念那样，它在我們知性中所概括的远較构成这一概念的內容并眞实存在于自然中的个别事物更为广泛。再則，自然中有許多事物，其間的差别可以說是异常細微，几乎为理智所不能分辨，因此对于这些事物如果加以抽象的認識，便很容易将它們相互混淆起来。但是自然的本源，我們下面便可知道，旣不能抽象地或概括地認識，且在知性中所包括的范圍，又不能超出它在实在中所占据的領域，而且与变灭无常的事物也毫无相似之处，因此只要我們具有眞理的規范，有如上面所說，实不致有陷于混淆的危險。这个本源就是唯一无限的存在，① 换言之，这就是整个存在，② 在它以外，更沒有存在。

（七七）以上都是关于錯誤观念的討論。現在还必須研究可疑的观念，这就是說，还必須研究什么可以引起我們怀疑，并且同时

---

① 这种存在并不是表示神的本質的屬性，我将于我的哲学中指出。（按斯宾諾莎意謂这种存在卽是神或自然的本身，不是神的屬性。参看《倫理学》第一部分关于神、实体的界說。——譯者）

② 这点已于上面証明。因为这种存在如果不存在，乃决非我們所能設想；* 如是則心灵所能認識的东西将較自然所具有的东西为多，这据上面所指出，乃是錯誤的。

* 按别的版本都作"因为这种存在如果不存在，它就决不能被产生"，意思不清楚，兹依格布哈特德文本譯成"因为这种存在如果不存在，乃决非我們所能設想"。这与斯宾諾莎著《倫理学》第一部分第十一命題的第一个証明所說的正相符合。——譯者

如何可以破除这种怀疑。这里我是指心中的眞正怀疑而言，并不是指我們随处可以看見的一些人，口头上所說的怀疑，而究其实他們心中却毫无所疑。对于这类人的医治，不屬于这里所研究的方法課題之內，或許应屬于成見的研究和校正的范圍。

（七八）人心中沒有任何怀疑是起于被怀疑的对象本身。換言之，如果心中只有一个观念，不論这观念是眞的或妄的，均不会引起怀疑，也不会引起确信，但仅仅是一种感覚。因为这个观念的自身，除了是一种感覚外，更不是别的。而怀疑之起乃由于有另一个观念，但这个观念又不够明晰清楚，可以使我們对于所怀疑的东西，下一确定的判断。这就是說，引起我們怀疑的观念必定不是清楚明晰的观念。例如，假如有人或由于經驗，或由于别的原因，从来沒有想到过感官有时会欺騙人，他就决不会怀疑究竟太阳比表面看起来为更小或更大。所以乡下的人一听見太阳远比地球为大时，常不免表示惊异。但是当他們一經反思感官的欺騙性，①便会发生怀疑；經过怀疑后，如果我們对于感官有了眞的知識，并且知道远距离的东西是如何經过感官的功能而呈現于我們前面，則一切怀疑都会消釋。

（七九）因此，我們不能借口称天地間有一个欺騙人的上帝，能使人对于最确定的东西发生錯覚，因而对于眞的观念便加以怀疑，除非我們对于上帝沒有清楚明晰的观念；这就是說，除非我們思索我們关于万物本源的知識时，不能找到任何东西足以教导我們，使我們清楚地認識，上帝并不是一个欺騙者，就象我們思索三角形的性質时，我們清楚地認識到，它的三內角之和等于两直角那样。但是当我对于上帝有了明晰清楚的知識，象我們对于三角形的知識那样，則一切怀疑便都可消除了。并且因为，当我們获得了三角形

① 这就是說，他也知道感官有时欺騙人，但是他只是模糊地知道如此，因为他不知道感官如何欺騙人。

的知識时，虽說我們并不确实知道究竟有沒有一个太上的欺騙者在欺騙我們，我們仍然能够达到对三角形的清楚明晰的知識；同样，虽說我們并不确实知道究竟有沒有那样一个太上欺騙者，我們也能达到对上帝的清楚明晰的知識，但是只要我們一旦获得了这样的关于上帝的知識，象我上面所說，它就足够消除我們对于一切清楚明晰的观念的任何怀疑。

（八〇）所以，如果我們能依照正当次序进行研究，首先研究应該首先研究的东西，不要割裂事物的联系，并且在沒有解答問題以前，知道如何規定問題的性質和范圍，那么，我們所获得的观念便全是最确实的，換言之，全是清楚明晰的了。因为所謂怀疑不是别的，即是心灵对于事物的肯定与否定的保留，如果不是由于对某些东西的无知，使其对于所要認識的东西缺乏完备的知識，則心灵将必毫不迟疑地加以否定或肯定。由此可見怀疑的发生总是由于我們对于事物的研究沒有依照正当的次序。

（八一）以上就是我約許在方法的第一部分所要討論的。为了不要省略任何关于知性和它的能力的知識起見，我将簡略地討論一下記忆与忘記。关于这个問題最值得注意的，就是有了理智的帮助和沒有理智的帮助，都足以使記忆力坚强。就前一点来說，一物愈易理解，便愈易記忆，反之，愈难理解，便愈易忘記。例如，許多沒有关联的字杂凑在一起，比較同样的字，排列成一个故事，便难于記忆多了。

（八二）但是沒有理智的帮助，有时也可以使記忆力坚强：想象力或者所謂共同的官能为某种个别的物体所刺激而起的力量，就可以促使記忆力坚强。我說“个别的”，因为想象永远只可为个别的事物刺激起来。例如一个人单是讀一篇浪漫小說，只要他不讀同性質的别的小說，他必定記忆得較完全些，因为那一篇小說可以单独活跃在他的想象中。但是假如我們讀了几种同类的小說，我

們将会同时想象着各种小說的內容，而容易混淆起来。我又說"物体"，因为想象只可为有形体的物体刺激起来。現在既然有了理智的帮助和沒有理智的帮助，均可使記忆力坚强，由此可以推知，記忆与理智必有区别，就理智本身而言，既不包含記忆，也不包含忘記。

（八三）那末，究竟記忆是什么呢？記忆不是别的，即是头脑对于印象的感覚，并且有一定的时間观念伴随着这种感覚。①这一点由回忆也可以看出来。因为在回忆中，心灵回忆到过去的感覚，但是不把它認为在連續的时間中。所以对于这一个感覚的观念，不是感覚在时間中的持續，換言之，不是記忆。但究竟观念本身是不是会由于記忆而受到歪曲，在我的哲学中将可看見。假如有人覚得这說不通；他只須細思上面所举的关于讀小說的例子，就可以知道，一物愈独特便愈容易記忆。而且一物愈容易理解，也愈容易記忆。因为对于最独特且可充分理解的东西，我們必定能够記忆而絕不致忘記。

（八四）現在我們已經指出眞观念与其余的表象的区别，并且已經指出虛构的观念、錯誤的观念等等，如何起源于想象，換言之，如何起源于某种，可以說是偶然的不相連屬的感覚，而感覚又并不是出于理智的力量，乃是起于外界的原因，即按照身体，在醒时或睡时，受种种不同的刺激（motus）* 而起。总之，无論你对于想

① 如果感覚的时間不确定，則对于那物的回忆即不完全；此点已为每一个人所熟知。因为，为了加强我們对于听来的事物的信念起見，我們常常問这事是在什么时候什么地方发生的。虽然观念的自身在心中有其时間性，但我們总是习于借某种运动为尺度去规定它的时間，而运动这一观念又是借想象的助力所构成，所以我們还未曾看見有屬于純粹理智的記忆。

* "刺激"拉丁文为 motus，一般譯为运动。下文第九十一节提到"身体的偶然的刺激"，与此相同。各种英文譯本皆直譯作 motion（运动），只有格布哈特德文譯本譯作"Anregungen"及"Erregungen"，都是"刺激"的意思。这里采取德文本的譯法。——譯者

象采取什么看法，但是你必須承認想象与理智不同，而且必須承認心灵由于有了想象便处于受动地位。但是这并无关紧要，只要我們知道想象是无确定性的，心灵由于想象而受动，并且同时知道如何借理智的助力，我們可以不受它的束縛。因此讀者幸勿惊异，以为我在沒有証明身体和别的必然事物存在以前，就在討論想象，討論身体以及身体的性質。因为我已經說过，这些都无关紧要，只要我們知道想象是无确定性的，使心灵处于受动地位，等等就行了。

（八五）我們已經指出：（一）眞观念是簡单的或由簡单的观念构成的，（二）眞观念能表示一物怎样和为什么存在或产生，（三）眞观念的客观效果在心灵中，与其对象的形式本身相符合。这与古人所謂眞知識是基于由原因推出結果的說法是相同的，不过，就我所知，他們决不是象这里所理解的那样，即認心灵遵循一定的規律而活动，就好象一个精神的自动机。

（八六）由此看来，在开端所能容許的范圍內，我們曾經获得对于我們的知性的知識和眞观念的規范，因此我們已不复害怕会将眞观念与錯誤的或虛构的观念混淆起来。并且我們也不会惊异，为什么我們能了解許多并不屬于想象的东西，为什么有許多想象中的东西又与理智大相違反，而另外有許多想象中的东西却与理智互相一致。因为我們知道想象所以产生的过程，想象所依照一些的法則，——但大异于理智的法則——而且心灵因为想象的关系成为受动。

（八七）由此足見那些对于理智与想象不加精确区别的人，是如何容易陷入极大的錯誤！如認广延（extensio）居于一定的地点，必定是有限的，广延的各部分是眞实地各个不同的，并且認广延是万物原始的而且是唯一的基础，它有的时候所占的空間較别的时候为多，諸如此类的錯誤，完全与眞理相違背，我将于适当地方另

加闡明。

（八八）至于名詞既是想象的一部分，換言之，我們所以能虛构許多观念，皆由于我們因身体的特种状态，模糊地在記忆中連綴名詞所致。所以无疑地，名詞，和想象一样，如果我們稍不注意，卽可以引起許多重大的錯誤。

（八九）不但如此，文字的排列既是任意地依照民众的了解力的程度为准的，所以它們只是表示事物在想象中的情况的符号，而不表示事物在理智中的实質。从我們对于只在理智中不在想象中的东西常常給以否定的名称，如无限、无形体等的事实看来，我这种說法，显然是明白无疑的。而且有許多事物本来是肯定的，也是用否定的名詞来表示，如称之为非創造的、非依附的、无限的、不朽的等等。因为对于这些負名詞的反面，远为易于想象，所以最先为古人所想到，而占有正的肯定的名称。我們肯定或否定許多事物，因为語言的性質容許我們肯定或否定，而不是事物的本性容許我們那样作。假如我們不明白这个道理，很容易把錯誤的东西当作眞的东西。

（九〇）此外还另有一个引起混淆的最大原因，足以阻止知性的自己反省，也必須避免。这就是如果我們对想象与理智沒有加以区別，我們便会以为愈易于想象的东西愈为明晰，并且以为我們所想象的东西就是我們所理解的东西。因此我們把本来是在后的放在前面，把本来是在前的东西放在后面，将研究的正当次序顚倒，以致不能获得任何正确的結論。

## 五 論界說

**(九一)** 現在为了最后过渡到方法的第二部分①起見，我将首先闡明这种方法所要达到的目的，其次指出达到这种目的的工具。所要达到的目的卽在于获得清楚明晰的观念，这就是說，在于寻求純粹是出于心灵而不是由于身体的偶然的刺激而起的观念。并且为了把所有的观念归結到一个观念起見，我們将設法把所有的观念按照那样一种方式加以联系和排列，以便心灵可以尽可能客观地既从全体又从部分，以反映自然的形式。

**(九二)** 至于第一点，我已經說过，为了达到我們最后的目的，必須純粹由一物的本質或由它的最近因去加以理解。因为假如那物是自在之物，或者如一般所說，是自因之物，則必須单純从它的本質去認識它。但是假如那物并非自在，而須有原因才能存在，則必須从它的最近因去認識它。因为，眞正講来，对于結果的知識不过是获得的对于原因之較完全的知識罢了。②

**(九三)** 因此我們对于事物的研究，决不容許根据抽象的概念去推論；我們必須极端小心不要使仅仅在我們理智中的东西与現实界的东西混淆起来。但最好的推論必須从一个肯定的特殊的本質，或者从一个眞实的正确的界說里推論出来。因为如果单純由普遍的公則出发，知性是不能达到个别事物的，因为公則外延至无限，不能决定知性使特殊地考察这一个别事物，而不去考察另一个

---

① 这部分繼第一部分而出的主要規律，卽在于严密考察我們借純粹理智所获得的一切观念，以便我們可以把这些观念与我們从想象得来的观念区别开，这种区别可以从想象和理智各自的特質里寻找出来。

② 注意：由此足見，我們不能够对于自然的任何东西有所了解，而不同时增进我們对于第一因或上帝的知識的。

别事物。

（九四）所以研究的正当途徑卽在于依一定的界說而形成思想。对于一物的界說愈好，則思想的进展愈容易有成果。所以方法的整个第二部分的关鍵卽在于知道良好的界說应有的条件，并且知道寻求良好界說的方式和步驟。現在先討論界說的条件。

（九五）一个界說要可以称为完善，必須解釋一物的最內在的本質(essentia)，而且必須注意，不要拿一物的某种特質(propria)去代替那物的本身。为了表明我的意思，但又为了避免所举出的例子足以令人誤会我是在指摘別人的錯誤起見，我将举一个抽象的东西作例，对于这个抽象的东西，无論如何去下界說，都无关紧要，例如圓形。如果将圓形界說为一个由中心到周边所作的一切直綫都是等长的图形，如是則每个人都可看出，这个界說仅仅說出了圓形的一个特質，而不能表明圓形的本質。正如我剛才所說，这一点对于圓形或其他理性的东西，虽屬无关紧要，但对于物理的及眞实的东西来說，关系便极其重大，因为如果不知道一物的本質便无法知道一物的特質；假如我們略去本質不論，則我們必然将会顚倒那应該符合自然的联系的理智的联系，因而我們将达不到我們的目的。

（九六）为了避免这种缺点起見，关于界說須遵守下列各条：

一、对于被創造之物下界說必須包括它的最近因。按照这条規則，則圓形的界說就应該这样：圓形是任何一根一端固定的另一端轉动的直綫所作成的图形。这个界說显然包括圓形的最近因在內。

二、一物的概念或界說应該是这样，卽当我們单就該物自身而不把它与他物相联結来考察时，該物的一切特質，必須都能从它的界說里推出，有如在剛才所举的圓形的界說里看到的那样。因为从剛才对于圓形的界說里，可以明白推出一切从中心点到周边

的直綫皆屬等长的特質。至于說到这是界說的必要条件，則凡是对于这个問題思索过的人必定都很明白，用不着再費神去証明，也用不着費神去指出何以从界說的第二个必要条件，可以推知每一个界說必定是肯定的。——我所說的是理智的肯定，而沒有注意到字面的表达，因为由于文字的缺乏，有时意思上虽是肯定的东西，在字面上却用否定的方式表达出来。

（九七）对于非創造之物立界說必須滿足下列各条件：

一、这界說須排除任何原因，这就是說，无須于非創造之物的存在以外，另去寻找其他的原因来解釋它。

二、这物的界說旣已成立，必不可为它的存在与否一問題尙留余地。

三、就关于心灵而言，界說必不可包含可以轉变成虛字的实字，換言之，必不可用抽象的概念来解釋。

四、最后，——虽然这点前面已屢次說过，这里无須再提——一个必要的条件为：那物的一切特質都必定可以从它的界說推出。所有这些，对于深切注意的人都是十分明白的。

（九八）我又曾說过，最好的推論必須从一个特殊的肯定的本質推演而出：因为一个观念愈特殊，便愈明晰，从而也就愈是清楚。因此我們必須尽量寻求关于特殊事物的知識。

（九九）就推演的次序而論，为了使我們所有的观念都可以按次序排列，幷連貫起来起見，我們必須尽先依理性的要求去探討是否有一个存在——如果有，它的本性如何——它是万物的原因。这样一来，則它的客观的本質又可为我們一切观念的原因。于是有如前面所說，我們的心灵可以尽量完全地反映自然。因此心灵可以客观地包含自然的本質、秩序和联系。由此足見，这是万分必須：把我們的一切观念都从自然事物或眞实存在推出，尽量依照由此一实在到另一实在的因果系列，这样就可以不致过渡到抽象的

和一般的概念：既不由抽象概念推論出眞实事物，也不由眞实事物推論出抽象概念。因为两者都足以扰乱理智正确的进展。

（一〇〇）但是必須注意，我这里所謂因果系列和眞实事物的系列，并不是指变灭无常的个别事物而言，而是指固定的和永恒的事物的系列而言。因为要想追溯变灭无常的个别事物的系列，实为人类的薄弱的理智所不可能，一則事物的数目非人力所能指数，再則每一事物的环境变化无穷，而其环境的每一变化都可以作該物存在或不存在的原因。因为它們的存在与它們的本質之間沒有必然联系，或者如前面所說，它們的存在不是永恒的眞理。

（一〇一）但是我們也沒有了解这些变灭无常的个别事物的系列的必要，因为它們的本質并不是从它們的存在的系列或次序推出，而它們的存在的次序，充其量只能供給我們以它們外表的迹象、关系或次要情况；所有这些都和它們的內在本質相隔甚远。而內在本質只可以在固定的永恒的事物中去寻求，并且也可以在好象深深刊印在事物里面，而为一切个别事物的发生和次序所必遵循的規律中去寻求。是的，我們还可以說，所有变灭无常的个别事物都密切地、本質地（我可以这样說）依存于固定、永恒的东西，沒有固定、永恒的东西，則个别事物既不能存在，也不能被認識。所以这些固定的永恒的东西，虽是个别的，但是因为它們无所不在，并具有弥漫一切的力量，在我們看来，即是变灭无常的个别事物的界說的类或共相，而且是万物的最近因。

（一〇二）虽說这样，但是要想达到对于个别事物的知識似乎有不少的困难須得克服；因为要想同时認識所有的事物实远超乎人类理智的力量以外，但是認識事物誰在先誰在后的次序，我們已經說过，必定不能从其存在的系列求得，也不能从永恒之物推出，因为按照它們的本性，永恒之物莫不同时存在。因此除了我們用来認識永恒之物及其法則的工具外，我們必須另外寻找别的輔助

方法。但是这里并不是討論这个問題的适当地方，而且在我們对于永恒之物及其必然的法則还沒有充分的知識，并对于我們的感官的性質还沒有明了以前，也用不着討論这种方法。

（一〇三）在我們进行研究对于个别事物的知識以前，还有时間去討論足以帮助我們知道如何使用我們的感官，并如何依一定的規律和正确的次序去作实験，借以充分地規定研究的对象的輔助方法。这样我們最后就可以根据这种方法去規定事物的生成究竟依照哪种永恒之物的規律，而且我們从而也可以了解事物的最內在本質。所有这些我将于适当地方加以說明。这里，为了回到我原来的目的，我将只是設法指出足以使我們認識永恒之物，并根据上面所列举的条件以形成关于它們的界說的途徑。

（一〇四）要作到这一层，我們必須回忆上面所說过的話，就是，当心灵注意到任何思想，以便加以考察，而依照适当次序，从它推出应該推出的結論时，如果这思想是錯誤的，它必定会发現它的錯誤；但如果这思想是眞的，則它就会順利地进行，沒有滞碍，由它推出种种眞的結論来。这一点，我說，即是达到我們的目的所必需的。因为假如沒有这样一个根本原則，則我們的思想就沒有定准。

（一〇五）所以假如我們想要探討万物的本源，就必須有一个根本原則指导我們的思想去研究。再則，因为方法旣是反思的知識本身，則这指导我們思想的根本原則除了是关于构成眞理的形式的东西的知識，以及关于知性本身与知性的特質和力量的知識外，不能再是别的东西了。因为这点一經达到，我們就可以有一个根本原則，从这个原則，我們可以推出我們的思想，并可以寻出一条途徑，循此途徑，知性可以本其固有能力，或者以它自己的能力为准，获得对永恒之物的知識。

（一〇六）假如思想的本性即在于构成眞的观念，象我在方法

的第一部分所指出那样，那么現在必須研究我們所了解的知性的能力或力量是什么。因为我們的方法的主要部分既在对于知性的力量和性質加以透彻的了解，所以根据方法的第二部分討論，我們不得不从思想和知性的界說本身去推出这种知識。

一〇七）但是直至現在为止，我們还未曾具有发現界說的規則，而且如果沒有对于知性和其力量的本性或界說的認識，我們就不能制訂出这些規則来。由此可見，或者知性的界說是自明的，或者我們对它什么也不能認識。但是知性的界說并不是絕对地自明的。因为在未能明了知性的本性以前，我們对于知性的特質，一如我們对于借知性所获得的一切事物，并不能淸楚明晰地認識。所以如果我們对于知性的特質，有了明晰淸楚的了解，則对于知性的界說，便容易明白。因此我們要在这里把知性的特質列举出来，加以考察，并且开始討論我們求知的天賦工具。①

（一〇八）我曾經大体上討論过的并且明晰地了解的知性的特質如下：

一、知性自身具有确定性，換言之，它知道事物形式地存在于实在界中，正如事物客观地包含在知性中。

二、知性認識許多东西或絕对地构成某些观念，而又从别的观念以形成另外一些观念，譬如，知性无需别的观念即絕对地形成量的观念；反之，知性形成运动的观念时，必須先思考到量的观念。

三、知性絕对地形成的观念表示无限性；而有限的观念則是知性从别的东西推論出来的。例如就量的观念而論，如果知性从它的原因去理解它，則量便被認为有限，譬如，当知性認为由一个平面的运动而形成一个体积的观念，由一根直綫的运动而形成平

① 参看上面三十一节及三十二节以下。

面的观念，最后，由点的运动而形成线的观念时，这些表象并不足以帮助我们对于量的了解，但是仅仅足以对量加以规定。这乃是由于我们在某种限度内认为这些观念都是由运动产生，而其实必须先有了量的观念，才可以形成运动的观念。并且我们还可以设想延长运动足以形成一条无限长的线，但是如果先没有无限之量的观念，我们便不能这样做。

四、知性形成肯定的观念较先于形成否定的观念。

五、知性观察事物并不怎样从时间的观点，而是在某种限度内从永恒的和无限数量的观点*。换言之，知性理解事物并不注意它们所占的时间，亦不注意它们的数量。但是当它想象事物时，则从某种数目和一定的时间与分量的观点去理解它们。

六、我们所形成的明晰清楚的观念，好象只是从我们本性的必然性里推出来似的，所以这些观念，似乎只是绝对依靠我们自己的力量。而混淆的观念，则恰好与此相反；混淆的观念的形成，每每违反我们的意志。

七、知性从别的观念所形成的事物的观念，可以在许多方式下为心灵所规定。譬如，为了规定一椭圆形的平面起见，心灵可以假想一个钉状物固系在一条直线上绕着两个中心点转动，或设想出无限多的点，与任何一条直线永远保持同样固定的关系，或以一个平面斜截一个圆锥体，如是或者倾斜的角度较大于锥顶的角度，或者设想其他无限类此的东西，以规定有限事物的观念。

八、那些愈能表示一物的完善性的观念就愈为完善。因为我们赞美一个设计一座普通房子的建筑师，并不如赞美一个设计一座宏丽庙宇的建筑师那样热烈。

（一〇九）对于其余与思想有关的东西，如爱情、快乐等，我们

* 无限数量的观点即不从数量绵延的观点，无限数量即无数量——如康德的先验法开辟的道路。——译者

可以无须多说，因为这些情感与我们现在所讨论的无关，并且除非先理解知性，便不能理解情感。因为假如完全取消观念，则也必定完全取消情感。

（一一〇）我们已经充分说明，错误的与虚构的观念并不是由于具有什么肯定的东西，因而被称为错误或虚构。其所以被认为错误与虚构，完全由于知识的缺陷。所以错误的与虚构的观念，作为错误的与虚构的观念，实在丝毫不能教导我们思想的本质。所以要知道思想的本质，必须从上面所列举的肯定的特质中去寻求，换言之，我们必须寻求一个为这些特质所从出的共同之点，有了这个共同之点则必有诸特质，没有这个共同之点，则诸特质亦随之被取消。　（余　缺）

# 譯 后 記

本篇的拉丁文原名为 Tractatus de Intellectus Emendatione。

翻譯这个册子所根据的和参考过的有如下各种版本:

一、格布哈特校訂拉丁文本《斯宾諾莎全集》第二卷第一至四十頁 (Spinoza Opera, II, herausgegeben von Carl Gebhardt, 1925, Heidelberg)。

二、格布哈特的德文譯本，見格布哈特主編德文本《斯宾諾莎全集》第二卷(C. Gebhardt: Spinozas Sämtliche Werke, II, 1922, Leipzig)。

三、爱柳士(Elewes)的英文譯本，見爱柳士譯《斯宾諾莎的主要著作》第一卷，又見英文本"斯宾諾莎选集"(Spinoza Selections, ed. by John Wild, 1930, New York)。

四、波伊尔的英文譯本，見每人丛書本斯宾諾莎的《倫理学》及《知性改进論》合編 (Spinoza: Ethics and Treatise on the Correction of the Understanding, tr. by A. Boyle, Everyman's Lib., 1922, London)。

本篇采取德文譯本的办法，分为五章，一一〇节。各种譯本有出入处或对于拉丁文原文解釋有不同处也大都以德文譯本为准。

本册在解放前曾以《致知篇》的書名由商务印書館印行过(一九四三年初版，一九四五年三版)。这次准备重新出版时，曾作了很多修改。在修改过程中，曾参考了 Я. M. 波罗夫斯基的俄文譯本。此外曾由商务印書館交来顧寿观同志的譯稿供修改时参考，这就使得我的譯文某些地方更接近原文，并减少譯文中一些錯誤和欠确切之处，对我很有帮助。但是这册譯本的錯誤和缺点可能仍然很多，希望讀者多提意見。

譯者　一九五九年九月